This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

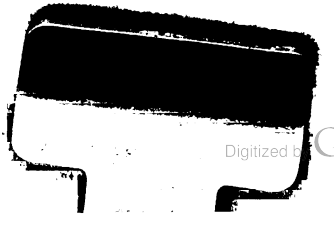
Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

UC-NRLF
$B 70 116

Digitized by Google

THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA

GIFT OF
Elin Kardell
Petersen



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

O. MÜNSTER

NATUREN

LOV — LIV — LYKKE

KRITIK OG ANALYSE

GYLDENDALSKE BOGHANDEL
NORDISK FORLAG
MDCCCCXI

Digitized by Google

Digitized by Google

NATUREN

Digitized by Google

Af efterstaaende afhandlinger har „Lykke“ i sin tid været trykt i „Tilskueren“, „Egoisme“ i „Vor Ungdom“, slutningen af „Individ og Natur“ i „Politiken“. De øvrige har ikke før været trykt.

O. M.

Digitized by Google

O. MÜNSTER

NATUREN

LOV — LIV — LYKKE

KRITIK OG ANALYSE

L'homme est l'ouvrage de la nature
HOLBACH
Mennesket er en naturfrembringelse
H. C. ØRSTED

GYLDENDALSKE BOGHANDEL
NORDISK FORLAG

MDCCCCIX

Digitized by Google

PRESERVATION
COPY ADDED
MF 10/2/19

Published March 17, nineteen hundred and nine. Privilege of copyright in the United States reserved under the act approved March 3. 1905, by Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, Copenhagen & Christiania

GIFT
Ellen Kandell Pedersen

KØBENHAVN — FORLAGSTRYKKERIET

Digitized by Google

PT 8175
M8 N3

INDLEDNING.

NATUREN er altet, det ene, ἕν καὶ παν, det i sig værende, det som altid har været, må være og vil være. —

At naturen må kunne være, eksistere, i sig selv, det vil sige uafhængigt af vor opfattelse af den, ved vi deraf, at den faktisk har været til, før der overhodet var organisk liv, altså opfattelse til. „Naturforskningen", siger Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 7), „fører os nødvendigt til den sikre antagelse, at, i tiden enhver højere organiseret tilstand af materien først er fremkommet efter en lavere: at nemlig dyr har været til før mennesker, fiske før landdyr, planter også før disse, det uorganiske før alt organisk, og at følgelig den oprindelige masse har haft en lang række forandringer at gennemgå, før det første øje kunde lukke sig op". Spørgsmålet om naturen i sig selv er da spørgsmålet om, hvad den var før livet blev til, før den blev opfattet af sanser og forstand, eller om hvad den vilde være den dag idag, om pludselig alt liv blev slukt.

At naturen ikke er, som vi umiddelbart forestiller os den, siger sig selv. Lys og farver eksisterer ikke i naturen, kun i vor hjærne. Det i naturen tilsvarende er kun ætersvingninger, og disses indindvirkninger på vort øje og derigennem på vor hjærne opfattes da af os som lys og farver. Der er altså ikke mere reelt, ikke mere virkeligt i lys og farver end i de gnister for øjet, der frem-

M776269

Digitized by Google

kommer efter et stød eller et slag. Fremdeles har lyden ikke mere realitet end lyset: det i naturen tilsvarende er kun lydbølger, og på samme måde forholder det sig med lugt, smag, samt alt hvad der kan blive genstand for følelse eller fornemmelse, som varme, kulde o. s. v.: det i naturen tilsvarende er kun stof og bevægelse, og vore indtryk kun disses indvirkning på os. „Universet", siger Holbach (*Système de la nature,* I. kap.), „dette vældige hele af alt hvad der er til, viser os overalt kun stof og bevægelse, kun en uafbrudt kæde af årsager og virkninger". Men spørgsmålet er da: hvad bliver tilbage af stof og bevægelse, når disse ikke længer opfattes af nogen. Vi kan kun forestille os stoffet som værende i rummet, bevægelse som foregående i rum og tid, og vi kan kun tænke os vore indtryk udefra som virkning af stof og bevægelse. Men hvis nu Kant har ret i, at rum, tid og kausalitet kun er opfattelsesformer i os, hvad er da det i naturen virkelige, der som ætersvingninger bag lyset, lydbølgerne bag lyden, ligger bagved stof og bevægelse? — *Ding an sich,* tingen i sig, svarer Kant, og naturen skal da derefter vel eksistere, vel være til, men ikke i rummet, ikke i tiden og ikke som årsag til vore indtryk. Men — *ding an sich* kan naturen netop ikke være.

Ikke just fordi vi ikke kan forestille os tingen i sig. At vi ikke kan det, er ganske vist givet: når vi kun kan forestille os stoffet som værende i rummet, bevægelse som foregående i rum og tid, forsvinder stof og bevægelse for forestillingen i samme øjeblik som rummet og tiden. Og når da Schopenhauer (*ibid.*) siger: „Sole og planeter uden et øje der ser dem og en forstand der erkender dem, lar sig vel sige med ord, men disse ord er for forestillingen et sideroksylon (selvmodsigende)" — da er dette ikke rigtigt, fordi de for forestillingen netop ikke er et selvmodsigende, men derimod det rene ingenting. Deres væren negeres da derved ikke overhodet, men kun i rum og tid: selvom vi ikke kan fore-

Digitized by Google

stille os dem, kunde de muligvis dog tænkes at eksistere, omend ikke som stof og bevægelse. Men nu kan *ding an sich* af en anden grund netop ikke tænkes at eksistere, og naturen derfor ikke være *ding an sich*: den må være årsag til vore indtryk udefra, fordi disse ikke kan være uden årsag, men det kan den ikke være, hvis kausalitet kun er en opfattelsesform i os. Den skal i så fald være årsag uden at være årsag, hvilket er selvmodsigende. Nu eksisterer et selvmodsigende ikke blot ikke for forestillingen, men det eksisterer overhodet ikke — en trekantet sirkel kan overhodet ikke være til — og derfor kan tingen i sig heller ikke være til. Den kritiske filosofi indeholder således sin egen negasjon, medfører sin egen ophævelse, og hvad naturen så end er i sig selv, det ved vi, at *ding an sich* kan den i hvert fald ikke være.

Kant bliver nu stående ved tingen i sig. Han ser ikke det selvmodsigende i den, han tror den er til, men indrømmer iøvrigt, at hvad den er, ved han ikke. Schopenhauer derimod vil ikke blive stående her. Han ikke blot tror, at tingen i sig er til, men vil kunne påvise den, bringe den ud af mørket, bære den frem i den klare dag. — Hans grundtanke er følgende.

Verden, siger Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, § 17—21), fremtræder for os kun i forestillingens form, men „i sit inderste væsen", „i sig selv" er den vilje. „Den kraft, der bringer planten til at vokse og vegetere, den der frembringer krystallen, den der drejer magneten mod nordpolen, den der frembringer elektrisitet, når heterogene metaller berører hinanden, der lægger sig for dagen i stoffernes valgslægtsskaber, ..., ja endelig selve tyngdekraften, der . . . . drager stenen mod jorden og jorden mod solen" — alle disse kræfter er kun som fænomener forskellige, men efter deres væsen er de det os „på indre og

Digitized by Google

umiddelbar måde og bedre end alt andet kendte, som, der hvor det tydeligst fremtræder, hedder vilje". Og ikke blot alle kræfter er vilje, også alle ting. „Tænder, svælg og tarmkanal er den objektiverede (ɔ: som fænomen, som forestilling, fremtrædende) næringstrang; genitalierne er den objektiverede forplantningsdrift; de gribende hænder, de rappe fødder, svarer til den allerede mere individuelle stræben af viljen, som de repræsenterer". Og således er hele materien lutter objektiveret vilje.

Nu vil Schopenhauer imidlertid ved vilje forstå noget ganske andet, end hvad der almindeligvis menes med dette ord. Man må således ikke tro, at f. eks stenen, når den falder mod jorden, gør det, fordi den vil foretage denne bevægelse, i analogi med menneskelige handlinger. Og herpå lægger Schopenhauer megen vægt. „Når jeg derfor siger: den kraft, der driver stenen til jorden, er i sig selv, efter sit væsen og uafhængigt af al forestillen, vilje, så må man ikke deri lægge den forrykte mening, at stenen bevæger sig efter et kendt motiv, fordi viljen fremtræder således hos mennesket".

Dette skal nu forstås således. Verden er for os kun forestilling, kun fænomen, kun objekt, og udefra er det os umuligt at trænge ind i objekternes væsen. Vi er som den, „der går rundt om en borg, forgæves søgende en indgang". Hvis nu forskeren kun var erkendende objekt, „bevinget englehoved uden krop", kunde han aldrig komme videre, aldrig trænge ind i borgen. Men nu har han selv sin rod i hin verden, befinder sig i den som individ, han har et legeme. Dette legeme er ham på den ene side en forestilling som enhver anden, et objekt blandt objekter. Men tillige er legemet ham givet „på en hel anden måde, nemlig som hint enhver umiddelbart bekendte, der betegnes ved ordet vilje." Her har vi da nøjlen til tilværelsens inderste væsen, vi finder den i vort eget inderste som „det mest umiddelbare i bevidstheden". Men dette inderste væsen, dette „tingen i sig", når vi ikke til

Digitized by Google

ved vor almindelige erkendelsesevne. Der er her ikke tale om nogen „logisk, empirisk, metafysisk eller metalogisk sandhed", her er ikke tale om nogen forestilling, her er vi udenfor fænomenernes verden. Viljen som tingenes væsen er en sandhed af egen art, som ikke kan nås gennem slutninger. Den er „toto genere" forskellig fra alle andre og kan kun gribes ganske umiddelbart.

Når nu Schopenhauer kalder dette tingenes væsen for vilje, da er det fordi det i den menneskelige vilje har sin „mest fuldkomne, sin tydeligste åbenbaring". Man tro ikke det er ligegyldigt, om man her bruger benævnelsen vilje eller en hvilken som helst anden. „Det vilde være tilfældet, hvis dette „tingen i sig" var noget, til hvis eksistens vi blot sluttede os og således kun erkendte indirekte og *in abstracto*". „Men nu betegner ordet vilje, der som et trylleord skal åbenbare os al tings inderste væsen i naturen, ingenlunde en ubekendt størrelse, et gennem slutninger nået noget. Derimod betegner det et umiddelbart erkendt og et i den grad bekendt, at vi langt bedre ved og forstår hvad vilje er, end hvad som helst andet". — Men den menneskelige vilje er som sådan kun fænomen, forestilling, objektiveret vilje. Og den der ikke formår at holde de to ting ud fra hinanden, vil ifølge Schopenhauer „svæve i en stadig misforståelse". —

Det er imidlertid særdeles klart, at Schopenhauers forsøg på at forklare tingen i sig, naturens væsen, som vilje ikke kan gennemføres. For det første er det ganske vilkårligt at gøre viljen til „det mest umiddelbare i bevidstheden" — hvorfor i alverden skulde den være os mere umiddelbart bevidst end hele vort øvrige bevidsthedsliv. Endvidere er vi os aldeles ingen vilje bevidst, der virker uden motiv, man kalde den iøvrigt „blind trang", „grundløs", eller hvad man nu vil, tværtimod er vi os lige det modsatte bevidst. Og endelig bliver tingen i sig ikke mindre selvmodsigende som vilje end som hvad som helst andet. Ti er vore

Digitized by Google

forestillinger — som efter Schopenhauer — objektiveret vilje, sa må jo dog viljen, tingen i sig, være årsag til dem. Men årsag må den netop som ting i sig ikke være. Hvad da Schopenhauer i virkeligheden først og fremmest dokumenterer, er det absolut håbløse ikke blot i hans eget forsøg på at opretholde tingen i sig, men i alle forsøg af lignende art.

At tingen i sig som selvmodsigende ikke kan være til, ved vi deraf, at overhodet intet, hvis væren indbefatter selvmodsigelse, kan være til, ligesom på den anden side alt, hvis ikke-væren indbefatter selvmodsigelse, må være til. Dette er nemlig kun en simpel omskrivning for identitetssætningen: a er a, eller: ethvert værende må være hvad det er, denne fællesform, denne generalnævner for alle aksiomer, der selvfølgelig, trods Jevons (*Lessons in logic*, XIV) og andre, ikke er en lov, en „tankelov", som f. eks. assosiasjonslovene, der er virkelige tankelove, men selv er et aksiom. At identitetssætningen er sand, ved vi, fordi den er udtryk for selve vor videns natur. En trekantet sirkel kan ikke være til, ti kalder vi sirklen a, og er da sirklen — altså a — sirklen, altså rund, kan den ikke være ikke-sirklen, ikke-a, ikke-rund, trekantet. Vil nogen benægte, at a er a, vil nogen påstå, at to og to i denne eller nogen anden verden kan blive andet end fire, eller at trekantede sirkler i denne eller andre verdener kan være til, da bliver det hans sag. Vi ved i så fald absolut ingenting — selve begrebet viden er negeret eller ophævet med det samme, og verden er da, ikke et illusjonsteater, men en dårekiste. Men netop så vist som at a er a, ved vi ikke blot, at tingen i sig ikke kan være, men også at yderverdenen, naturen i sig selv, er.

Og det er da givet, at det netop må være selve det, hvorpå tingen i sig strander, altså kausaliteten, der, for tanken som i vir-

Digitized by Google

keligheden, fører fra os selv over i yderverdenen og afgiver garantien for dennes væren. Der må være kausalitet i naturen, eller denne må, som årsag til vore indtryk, være kausal. Kausaliteten er da det sidste i naturen, hvortil vi kan nå, men derved tillige det første, hvorfra vi må gå ud ved bestemmelsen af denne. Og går vi nu ud fra kausaliteten, vil det vise sig, at med denne er ikke blot selve naturen givet som værende, men tillige, og det ikke blot for forestillingen, men for selve tanken, bevægelse, rum, tid og udstrækning.

Med kausalitet er givet bevægelse, ti kausalitet og hvile negerer hinanden, er uforenelige begreber: hvile kan absolut ikke, hverken for forestillingen eller for tanken, bevirke noget. Men bevægelse må foregå både i tid og rum — uden tid og rum ingen bevægelse. Endelig kan ingen bevægelse foregå uden noget som bevæger sig eller bevæges — intet kan ikke bevæges. Men hvad der bevæges i rummet, må selv ha rummets form, altså udstrækning. Vi ved da om naturen, at den som kausal må være et i tid og rum bevæget udstrakt. Men dette vil sige materie, substans.

Substansen er da det værende, det som er og som må være, som er alt og som er i alt. Spinoza definerer da også substansen som „det, der er i sig selv *(quod in se est)*", og, som *causa sui*, som „det, hvis væsen indbefatter eksistens, eller hvis natur ikke kan begribes som ikke-eksisterende (*id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens)*". Men når substansen tillige skal „begribes ved sig selv *(per se concipitur)*", da er dette kun forståeligt, for så vidt som den selvfølgelig må begribes gennem sine attibuter.

Ved attribut eller egenskab ved substansen forstår Spinoza „det, der for forstanden udgør substansens væsen *(id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens)*", og ved væsen igen „det, hvorved tingen nødvendigvis

Digitized by Google

sættes og uden hvilket den nødvendigvis ophæves; eller det, uden hvilket tingen, eller omvendt som uden tingen, hverken kan være eller begribes *(quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re, nec esse nec concipi potest)*". Men dette vil konsekvent sige, at enhver egenskab, hvis ikke-væren indbefatter en selvmodsigelse, må være egenskab ved substansen, medens på den anden side ingen egenskab, hvis væren indbefatter en sådan, kan være det, eller med andre ord: substansen må være rasjonel. Vore tankeformer, aksiomerne, må da alle være udtryk for substansens væsen, for naturen i sig selv. Substansen kan således hverken opstå eller forgå, ti af intet kommer intet, og intet kan blive til ingenting. Den må være uendelig i rummet, ti kun det værende er, det ikke-værende er overhodet ikke, altså kan der intet være udenfor substansen, som ikke selv er substans, altså heller ikke ingenting, og den må være uendelig i tiden, ti før og efter tidsforløbet kan der ligeledes ikke være noget, som ikke selv er substans. Og når substansen da først af alt er kausal, er den også som sådan rasjonel. Ti årsagssætningen er i virkeligheden kun den dynamiske form for identitetssætningen, ligesom sætningen om grund og følge er den statiske form for det samme.

Når kausalitet er egenskab, attribut, ved naturen, må hele naturen være lov. En naturlov er udtryk for at noget, og kun dette noget, under givne omstændigheder vil ske, med andre ord for, at denne bestemte årsag, eller disse bestemte årsager, har denne bestemte virkning. Er dette noget sket én gang under visse bestemte omstændigheder, må det, ifølge identitetssætningen, ske hver gang eller altid under samme omstændigheder. En givet årsag a, som én gang har haft virkningen b, må under samme om-

Digitized by Google

stændigheder altid ha virkningen b. Ti skulde den en anden gang ha virkningen ikke-b, vilde den i dette tilfælde ikke være a, men ikke-a. Hermed er givet lovmæssighed eller regelmæssighed i naturen.

At naturen er lovmæssig, ved vi altså, og vi forstår det, men af de enkelte naturlove forstår vi meget lidt — vi må her nøjes med at konstatere. At forstå eller erkende vil sige logisk, tankerigtigt, at føre tilbage til aksiomet, ifølge identitetssætningen at føre tilbage til identitetssætningen, med andre ord at gøre selvindlysende. At forstå matematikens sætninger vil sige logisk at bringe dem i overensstemmelse med de matematiske aksiomer, at forstå naturlovene vil sige logisk at bringe dem i overensstemmelse med de fysiske aksiomer. En naturlov forholder sig til det fysiske aksiom som en matematisk sætning til det matematiske. Aksiomerne selv forstår vi umiddelbart, direkte, eller, som Leibnitz kalder det, intuitivt, — de er simpelthen udtryk for selve vor forståen, vor forstand. De matematiske sætninger forstår vi indirekte, hvad Leibnitz kalder symbolsk. Vi forstår dem ikke direkte, fordi vi ikke under et kan overskue alle de enkelte led, alle de enkelte domme og slutninger, som fører fra sætningen tilbage til aksiomet, men vi forstår dem indirekte, fordi vi direkte eller intuitivt forstår de enkelte leds nødvendige følge af hinanden. Naturens love forstår vi derimod i almindelighed ikke, hverken direkte eller indirekte. Der gives ganske vist naturlove, der kan føres tilbage til sådanne fysiske aksiomer som energiens bestående, inertiens „lov", der selvfølgelig ikke er en lov, men et aksiom, stoffets uigennemtrængelighed o. s. v. Men iøvrigt må vi her nøjes med at konstatere. At ilt og brint i et vist forhold, under visse omstændigheder, giver vand, konstaterer vi, vi forstår det, i hvert fald foreløbig, ikke. Men har vi én gang konstateret det, ved vi ifølge identitetssætningen, at det samme altid under samme omstændigheder vil finde sted. Af naturlove kender, altså konstaterer,

Digitized by Google

vi således en del, omend antagelig den mindste del, og af dem vi kender, forstår vi tilmed kun grumme lidt. Men selv hvor vi ikke forstår dem, ved vi, at forståelse vilde være mulig, om blot vor indsigt ikke var så ringe.

I hvad vi således ved om naturen, er der selvfølgelig ingen modsigelse, kan der ingen modsigelse være. Og når da Schopenhauer som anført siger, at vi hverken kan forestille eller tænke os sole og planeter uden et øje, der ser dem og en forstand, der erkender dem, har han kun ret heri under forudsætning af, at vi abstraherer fra rum, tid og kausalitet — hvilket sidste vi iøvrigt overhodet ikke kan gøre. Gør vi ikke det, falder det selvmodsigende bort. Spørgsmålet er dette: vilde eller vilde ikke f. eks. sol, jord og måne, om livet pludselig hørte op, vedblive at være tre forskellige himmellegemer som nu, og vilde eller vilde ikke jorden fremdeles bevæge sig om solen og månen om jorden? — Selvfølgelig vilde de det, og vi ikke blot kan men må både forestille og tænke os det. Ganske vist vilde lys og mørke, varme og kulde, larm og stilhed, ikke være som nu. Men kloderne vilde være og vandre i deres baner som nu — forsvinde, blive til intet, kan naturen tilvisse ikke.

Af naturen, substansen, er nu livet, fremstået, blevet til. Selvfølgelig må her være foregået en udvikling — den enkelte art kan ikke fuldt færdig være sprunget frem af naturen, som Athene af Zeus' Pande. Og dog mener ingen ringere end Schopenhauer noget sådant — fantasi kan man så vist ikke beskylde Schopenhauer for at mangle. Han vender sig her først mod sin tids udviklingslære, repræsenteret af den „uforglemmelige" Lamarck, hvis „geniale" fejlsyn han korrigerer. Ifølge Lamarck har den enkelte dyreart oprindelig ikke haft nogen særlig legemsform eller skik-

Digitized by Google

kelse, ingen særlige våben eller forsvarsmidler, overhodet ingen udadvirkende organer. Han antager et „urdyr", alene udrustet med iagttagelsesævne. Gennem denne lærer det de forhold og omstændigheder at kende, under hvilke det skal leve, og af denne erkendelse opstår dets bestræbelser, ɔ: dets vilje, med deraf følgende vaner. Af denne vilje udspringer så endelig ved fortsat forplantning og i løbet af uhyre lange tidsperioder dyrets organer og bestemte legemsform. Således har svømmefugle efterhånden fået svømmehud mellem tæerne derved, at de under svømningen strakte tæerne ud fra hinanden, dyr med horn fik først disse horn efterhånden, fordi de, da deres tænder ikke var egnede til at forsvare sig med, kun kæmpede med hodet, giraffen, der i det tørre, græsløse Afrika, alene var henvist til løvet i de høje træer, strakte sin hals og sine forben sålænge, til den fik sin underlige, fortil tyve fod høje skikkelse, o. s. v. — Schopenhauer indvender med rette herimod, „at forinden dyrearten i løbet af talrige generasjoner hade frembragt de til dens opretholdelse nødvendige organer, vilde den af mangel på sådanne være omkommet og uddøet". Om Lamarcks „urdyr" siger han, at gennemføres denne tanke konsekvent, viser dette urdyr sig netop at være „viljen til livet", dog at den som sådan er „et metafysisk, ikke et fysisk". „Enhver dyreart er en af omstændighederne fremkaldt trang hos viljen til livet; f. eks. blev denne grebet af længsel efter at leve på træerne, hænge i disses grene, fortære deres blade, uden kamp med andre dyr og uden blot at betræde jorden; denne længsel fremstiller sig, endeløse tider igennem, i form (platonisk ide) af dovendyret". „Vil den som abe klattre omkring på træerne, griber den straks med fire hænder efter grenene og strækker dertil albubenet og spolebenet uforholdsmæssigt i længden; tillige forlænger den halebenet til en alenlang snohale .... Derimod bliver de samme armknokler forkortede til ukendelighed, når den som krokodille vil krybe i dyndet, når den vil svømme som sælhund

Digitized by Google

eller grave som muldvarp i jorden .... Har den for at kunne gnave af de høje træer i Afrika, stillet sig på uhørt lange ben, bliver de syv halshvirvler, hvis antal stadig er det samme, og som hos muldvarpen var pressede sammen til ukendelighed, nu forlængede i den grad, at også her, som overalt, halsens længde svarer til benenes, for at hodet kan nå drikkevandet. Hvis nu, når den optræder som elefant, en lang hals umulig kan bære vægten af det uhyre, massive, tilmed med alenlange tænder betyngede hode, bliver halsen undtagelsesvis kort, og som nødhjælp sænkes en snabel mod jorden, der løfter græs og vand op til dens mund, og som kan række op i træernes kroner. Under alle disse forvandlinger ser vi tillige, i overensstemmelse dermed, hjærneskallen, der rummer intelligensen, udvide sig, udvikle sig, hvælve sig, alt eftersom vanskeligheden ved at fremskaffe det til livsopholdet fornødne kræver mer eller mindre intelligens; og ud fra hvælvingerne lyser da tydelig de forskellige grader af forstand det øvede øje imøde" (*Ueber den Willen in der Natur,* Vergleichende Anatomie).

Bortset fra det unægtelig lidt fantastiske i de således fiks og færdige arters pludselige fremtræden, er spørgsmålet her, om der i naturen, inden det vi kalder liv bryder frem af den, virkelig er en „vilje til liv", en om end nok så dunkelt følt og bejaet trang til opvågnen, til at leve, samt om der fremdeles i livet, når det først er fremstået, er en trang til, en stræben mod højere liv, mod et højere udviklingstrin, eller om der i det ene tilfælde som i det andet kun er tale om rent mekaniske årsager. Darwins udviklingslære, særlig som den findes udtrykt i kvalitetsvalget, synes afgjort at tale for det sidste og altså at gå Schopenhauer imod. Giraffen har derefter ikke fået sin lange hals som følge af nogen trang eller stræben: girafferne er langhalsede simpelthen fordi de tilfældig mest langhalsede lettere end de med kortere halse kunde skaffe sig føden og således opretholde livet. Om selve livets

Digitized by Google

opståen eller tilblivelse, vil Darwin nu ingen mening ha: *hypotheses non fingo*, kunde han her sige med Newton. Men skyldes livets udvikling fra lavere til højere udelukkende mekaniske årsager, er det dog overvejende sandsynligt, at der for dets opståen ligger samme art årsager til grund. — Iøvrigt vågner vi heller ikke af søvnen som følge af en stræben efter opvågnen: det går uden tvivl ganske mekanisk til.

Selv om der nu ikke i naturen er nogen egentlig vilje til liv, er det dog ikke dermed givet, at naturen er absolut død — tværtimod vilde en absolut død materie overhodet ikke kunne gi liv, men vilde vedblive at være død i al evighed. Substansen, siger da også Spinoza, er „tænkende (*res cogitans*)", og han mener dermed bevidst, besjælet. Dette beviser han nu på den måde, at da „de enkelte tanker, eller denne eller hin tænken, er tilværelsesformer (*modi*), der udtrykker substansens natur på vis og bestemt måde", „tilkommer der altså substansen et attribut (*competit ergo attributum*), hvis begreb er indbefattet i alle enkelte tanker (*cujus conceptum singulares omnes cogitationes involvunt*)". Men dette siger imidlertid ikke stort andet, end at der i naturen må være noget, der svarer til bevidstheden hos det levende, medens vi desværre ikke får nogen forståelig forklaring på, hvad dette noget er. Og at Spinoza andetsteds fortæller os, at den bevidsthed (*intellectus et voluntas*) som udgør substansens væsen (*essentiam constituerent*), er så himmelvidt forskellig fra vor (*toto coelo differre*), at kun navnet er fælles, ja at de ikke ligner hinanden mere end stjærnebilledet hunden (*canis signum coeleste*) ligner den gøende hund (*canis animal latrans*), kan jo dog næppe siges at gøre sagen tydeligere. — At nu hele tilværelsen som enkeltvæsen skulde være bevidst, altså være sig bevidst som sådant, er en

Digitized by Google

fuldkommen meningsløs tanke — fantasteri er her et altfor lemfældigt ord. Snarest ma vi vel tænke os livet som en differensiasjon i den udifferensierede materie — hvilket sidste begreb dog nærmest må opfattes som en abstraksjon, idet den absolut forskelsløse væren er lig med det rene intet, altså ikke skulde synes at kunne være til. Hvorom nu alting er — naturens mindstedele, som vi kender dem, må, hvad man nu end vil kalde dem, for os være udtryk for en første differensiasjon og således til en vis grad bevidste, muligvis dunkelt fornemmende. „Når stene, blokke, isflager", siger Schopenhauer *(Ueber den Willen in der Natur*, Pflanzen-Physiologie), „falder ned på hinanden eller støder og gnider mod hinanden, har de ingen bevidsthed om hinanden eller om en yderverden. Men allerede de må dog erfare en indvirkning udefra, der ændrer sig efter deres stilling og bevægelse, og som man derefter kan betragte som det første skridt til bevidsthed." Nu kan det vel næppe være Schopenhauers mening, at f. eks. isflagen, der jo ikke som sådan udgør et individualiseret hele, skal erfare nogen indvirkning udefra. Det kan vi kun tænke os om de enkelte mindstedele. Men en yderligere spænding i en eller anden form indenfor disse indbyrdes igen, vil da føre til højere grad af bevidsthed, o. s. v. Under alle omstændigheder må livets oprindelse af naturen skyldes naturlige årsager, være gået lovmæssigt til. Og som alt i naturen er lov, således er også livet lov, ikke blot i dets oprindelse, men i hele dets udfoldelse fra det laveste til det højeste: vor tanke, vor vilje, vort hele bevidsthedsliv, er naturens selvudfoldelse i lov. Livet er da ikke udenfor naturen, ikke modsætning til denne. Som vi selv er udgåede af naturen, er vi selv naturen: vi er selve den bevidst blevne natur. — Også heraf følger da, at vore tankeformer må være udtryk for selve naturens væsen.

Digitized by Google

Naturen i sig selv, bortset fra vor opfattelse af den, kan hverken være god eller ond, skøn eller hæslig, ordnet eller forvirret — det kan den kun være i sit forhold til os. „Og hvad verdensaltet angik", siger G. Brandes *(Levned,* II*)*, „var det min anskuelse, at verden så lidet var god eller ond som den var blå eller gul, disse ord kunde slet ikke anvendes på den". Allerede Spinoza *(Ethica,* pars I, appendix), fremhæver, at begreber som godt og ondt, orden og forvirring, varmt og koldt, skønt og hæsligt, ros og dadel, synd og fortjeneste, er dannede af os selv ud fra vor opfattelse af, hvad der er os nyttigt og behageligt, men at disse begreber ikke kan finde anvendelse på naturen i sig selv. Og endelig dokumenterer Holbach (*Système de la nature,* chap. V.) med megen kraft det samme: „Orden og uorden eksisterer ikke i naturen; vi finder orden i alt, hvad der stemmer med vor væren, uorden i alt hvad der strider derimod." Ligeså selvfølgeligt kan naturen i sig selv heller ikke ha noget mål: hvor der ikke gives nogen stræben, hvor alt er uendelig blind mekanik, der kan der heller ikke være tale om noget mål.

Men idet verdensaltet gennem os bliver sig selv bevidst, får dette verdensalt sit bevidste formål. I os er da naturen formålsbevidst kausalitet, de enkelte individer er formålsbevidste årsager. Og idet disse selvbevidste og formålsbevidste årsager, der selv er virkninger og selv er natur, vurderer alt i naturen i forhold til sig selv, får begreberne godt og ondt, skønt og hæsligt, ordnet og forvirret, deres reale gyldighed i naturen. Naturen er da livet, og livets mål er naturens mål. Men livets mål er livets lyst, og livets lyst er alskabningens lykke.

Digitized by Google

Der var en tid, hvor livet ikke var til: dunkelt drømte naturen i tidernes lange nat. Og der var ikke godt og ikke ondt, ikke lys og ikke mørke, ikke lyd og ikke larm — end ikke den store stilhed var født. Da lukked naturen sit øje op — og solen var guld og blomsterne duft og fløjtetoner lød over enge. Verden i al sin mangfoldighed var til, verden på godt og ondt, på lys og mørke, på slægternes vel og ve. Da tænkte naturen naturens tanker, da vilde naturen sin lyst og følte tilværelsens enhed i altet, enheden i sig selv.

Men engang vil naturen, mæt af liv og træt af dage, atter lukke sit øje, atter gå ind i den lange nat: den store Pan er død. Og dog, død er han ikke, Pan dør aldrig, kan ikke dø. Han drømmer kun dunkelt for atter at vågne til liv i den dæmrende dag.

Og atter og atter igen vil hans hyrdetoner lyde.

Digitized by Google

ÅRSAGSSAMMENHÆNG.

Når dr. H. C. Hansen i *Om begrebet frihed* idelig fremholder, at al årsagssammenhæng er „ubegribelig", at „overgangspunkterne" — fra årsag til virkning — „er ubegribelige", „indhyllede i evigt mørke", o. s. v., da er dette uden tvivl typisk. Det er med andre ord lykkedes dr. Hansen at finde heldige udtryk for en opfattelse, der er ligeså almindelig som i virkeligheden ganske forkert.

Denne ubegribelighed er sat til højbords af David Hume, som tydeligst og mindre vidtløftigt end i sit ungdomsværk *Treatise of Human Nature* behandler spørgsmålet i den række *essays* han har sammenfattet under titlen *Inquiry concerning human understanding.* Hume søger her at vise, ikke blot at årsagssammenhæng i alle enkelte tilfælde er os noget absolut ubegribeligt, men at vi i virkeligheden slet ingen forestilling om årsagssammenhæng har, idet vi, når vi tror at ha denne forestilling, simpelthen er genstand for en illusjon. — Hume går ud fra som givet, at „vore forestillinger *(ideas)* ikke er andet end gengivelser *(copies)* af vore indtryk", idet han ved indtryk *(impressions)* forstår alle vore fornemmelser *(perceptions)*, når vi „hører, ser, føler, elsker, hader, ønsker eller vil". For nu at komme til klarhed over hvor vidt vore forestillinger har gyldighed — og det er „kun altfor ofte" tilfældet, at filosofiske udtryk bruges uden at der er nogen mening forbundet med dem — må vi påvise

Digitized by Google

(produce) det til forestillingen svarende indtryk. Kan vi ikke det, har forestillingen ingen gyldighed, beror altså på en illusjon. Men netop dette er tilfældet med vor forestilling om årsagssammenhæng. „Når vi ser os om i den ydre verden og lægger mærke til, hvorledes årsager virker, vil vi ikke i et eneste tilfælde kunne opdage .... noget *(any quality)* som knytter virkningen til årsagen og gør den ene til uundgåelig følge af den anden. Vi finder i virkeligheden kun, at den ene faktisk følger efter den anden", som når „stødet af den ene biljardkugle følges af den andens bevægelse". „Alt i alt viser der sig ikke i hele naturen noget eksempel på sammenhæng (ɔ: mellem årsag og virkning), som vi forstår *(conceivable by us)*. Alle begivenheder synes fuldstændig løse og usammenhængende. Den ene begivenhed følger på den anden, men vi kan aldrig opdage noget bånd imellem dem." Men da vi altså ikke i noget eneste tilfælde kan påvise det indtryk *(impression)*, hvoraf vor formentlige forestilling om årsagssammenhæng er en gengivelse, så har vi aldeles ingen forestilling om årsagssammenhæng, og den forestilling vi tror at ha derom er „uden mening", må være en illusjon. At vi tror at ha den beror udelukkende på vane (*custom, habit*). Første gang en mand så en biljardkugle bevæge sig efter Stødet fra en anden, kunde han ikke sige, at den ene begivenhed „stod i sammenhæng" (*was connected*) med den anden, men kun at den „fulgte efter den" *(was conjoined)*. Men efterat han har erfaret en del sådanne tilfælde, erklærer han imidlertid, at de står i sammenhæng. Hvad nyt er der da sket, som kan gi anledning til denne nye forestilling om sammenhæng? „Intet andet end at han nu føler *(feels)* disse begivenheder som sammenknyttede i sin tanke (*imagination*)". „Når vi derfor siger, at en ting står i sammenhæng med en anden, mener vi kun, at der i vor tanke (*thought*) er sammenhæng imellem dem." —

Af sin samtid blev Hume ikke forstået. Det er rent ud pinligt, siger Kant (*Prolegomena,* indledning), at se, hvor-

Digitized by Google

ledes hans modstandere, Reid, Oswald, Beattie og tilsidst endog Priestley ganske misforstod ham, idet de stadig antog for indrømmet, hvad han netop betvivlede, medens de med megen hæftighed beviste, hvad det aldrig var faldet ham ind at betvivle. Spørgsmålet var selvfølgelig ikke, siger Kant, om årsagsproblemet var rigtigt, brugeligt og uundværligt — det hade Hume aldrig betvivlet. Men spørgsmålet var, om dette begreb var givet *a priori* gennem fornuften som en indre, af al erfaring uafhængig, sandhed, der har gyldighed udover erfaringen. Spørgsmålet var med andre ord om dette begrebs udspring, ikke om dets uundværlighed.

Kant „tilstaar frit", at det var erindringen (!) om David Hume, der afbrød hans „dogmatiske slummer", og det blev da Kant selv, der for lange tider slog årsagssammenhængens ubegribelighed fast. „Vi begriber ikke på nogen måde", siger han i *Kritik der reinen Vernuft,* „hvorledes gennem en vis væren et andets væren kan sættes", og siden Kants dage har dette været et dogme, som man blindt og ærbødigst har troet på. Også Schopenhauer blændes paa dette punkt af Kants autoritet. Når den ene Kugle, siger han i *Ueber den Willen in der Natur,* 2. udg., s. 80, sættes i bevægelse af den anden, der derved taber netop så megen bevægelse som den første får, da har vi i et sådant tilfælde den „størst mulige fattelighed af kausaliteten". Men noget ufatteligt bliver dog tilbage, nemlig „overgangen af bevægelsen — noget ulegemligt — fra et legeme til et andet". Prof. Høffding (*Den nyere Filosofis Historie,* s. 400) siger, at Hume „øver sin filosofiske stordåd ved på afgørende måde at stille årsagsproblemet, det problem, på hvis løsning al værdsætten af realvidenskabens betydning beror". Og en stordåd var det utvivlsomt, ti det lykkedes derved Hume for en årrække at sætte hele den lærde verden på den anden ende. Men den løsning Hume giver af problemet, hviler ikke desto mindre på et ganske forunderligt fejlsyn.

Det er nu for det første et spørgsmål, om årsagssammen-

Digitized by Google

hængen i tilfældet med de to biljardkugler virkelig er ufattelig, om der med andre ord her foreligger en uforståelig „overgang af bevægelse", og om der ikke snarere er tale om en fortsat bevægelse, som vi fuldt ud forstår ud fra inertiens lov, der igen selv er selvindlysende, medens det modsatte, at kuglerne efter stødet begge blev liggende ubevægelige, hvilket efter Hume vilde være os lige så forståeligt, netop strider mod vor forstand. Men det er i hvert fald overflødigt at komme ind på dette spørgsmål her, ti det er ikke rigtigt, når Schopenhauer siger, at vi i tilfældet med de to kugler har den størst mulige fattelighed af kausaliteten. Der gives langt simplere tilfælde, hvor absolut intet af uforståeligheden bliver tilbage. Når man således stikker en stok ned i en tønde hagl, da vil disse uundgaaeligt vige for stokken. Dette er ikke ubegribeligt, vi begriber end ikke blot, at de gør det, vi begriber tillige, at de må gøre det. Hvis de nemlig ikke gjorde det, hvis man tænkte sig stokken gå igennem haglmassen, uden at haglene flyttede sig, vilde der fremkomme det absurdum, at to hårde legemer samtidig kunde indtage samme plads i rummet.

Her har vi da et indtryk (*impression*), hvoraf vor forestilling om årsagssammenhæng er en gengivelse (*copy*), altså netop et indtryk af den art Hume forlanger vi skal påvise. Og dette indtryk er ikke „en følelse, der beror på vane", dette indtryk beror på indsigt, ja, på anskuen, og viser, at Hume så fejl, når han mente, at „det modsatte af et faktum (*matter of fact*) altid er muligt, fordi det aldrig kan indbefatte en modsigelse." Men hermed falder i virkeligheden hele Humes teori. Hvad han skulde påvise, var ikke, at vi i en mængde tilfælde ikke forstår, i hvert fald foreløbig ikke forstår, det vil sige ikke kan gennemskue, årssagssammenhængen, ti det vidste vi nok. Men han skulde påvise, at vi overhodet ikke, altså ikke i noget enkelt tilfælde, forstår den, og han forsøgte at gøre det, men forsøget lykkedes ikke. Prof. Høffding, som i *Psykologi, 2.* udg., s. 241 ff. blidt,

Digitized by Google

altfor blidt, polemiserer mod Hume, men uden egentlig at ta tyren ved hornene, er inde på det rigtige, når han siger, at årsag og virkning, tordenskyen og lynstrålen, vel kan synes at være to helt forskellige ting, men at jo mere vi kan trænge ind i forholdet mellem de to fænomener, desmere opdager vi en kontinuerlig sammenhæng. „Ved at gå tilbage fra de for iagttagelsen givne forskelligheder til en mere omfattende sammenhæng, finder vi identiteten bag forskelligheder." Ja, det gør vi, og det var netop denne identitet og denne kontinuitet Hume manglede blik for. Og her skulde nu prof. Høffding ha taget Hume i kraven og sat ham op ad væggen, hvad han sikkert kunde ha gjort, men i det sted nøjes han med elskværdigt at dunke ham lidt i maven. For Hume er årsag og virkning noget helt „forskelligt". Men dette er netop ganske galt. Kvantitativt er årsag og virkning nøjagtig lig hinanden og må altid være det — i tilfældet med de to billardkugler så vel som når anarkisten med et kast af en smule bombe sprænger et palads eller en kajser i Lufften. Og det er just al videnskabs muligvis uopnaaelige mål at redusere alle fænomener til kvantitativt lige forhold af årsag og virkning. —

Hume benægter ikke blot, at vi noget sted i erfaringen kan påvise det indtryk, hvoraf vor, altså efter ham indbildte, forestilling om årsagssammenhæng er en gengivelse, men tillige, at selve årsagssætningen, som han giver formen: alt hvad der begynder, må ha en årsag, beror på intuisjon, kan „demonstreres", eller med andre ord er selvindlysende. I *Treatise of human nature, book* I, *part.* III, imødegår han de beviser, man tidligere har ført for, at noget ikke kan begynde uden årsag. Når således Clarke siger, at alt må ha en årsag, fordi det, der ingen årsag har, må ha frembragt sig selv, det vil sige må ha været til, før det blev til, hvilket er en modsigelse, da påviser Hume med rette, at der her forudsættes, hvad der netop i udgangspunktet benægtes, nemlig en årsag. Udelukker vi alle årsager, må vi også

Digitized by Google

udelukke tingen selv som årsag, og hvis noget altså ingen årsag har, er det heller ikke sin egen årsag. Her har Hume for så vidt let spil. Når derimod Locke siger, at alt hvad der er frembragt uden årsag, er frembragt af intet, eller med andre ord har intet til årsag, men at intet lige så lidt kan være årsag, som det overhodet kan være noget, og Hume derimod indvender, at når vi udelukker alle årsager, må vi også virkelig udelukke dem, og ikke forudsætte intet som årsag, da er det utvivlsomt Hume, der her trækker det korteste strå. Ti ikke blot glemmer han, at Locke netop ikke udelukker alle årsager, idet han, i modsætning til Clarke, ikke taler om alt, men om alt, hvad der er frembragt, men også at han, Hume, selv få sider forinden (s. 77) har sagt, at frembragt og forårsaget er ganske det samme. „Skulde nogen", siger Hume her, „ville definere en årsag som noget der frembringer *(productive of)* andet, da siger han dermed intet som helst. Ti hvad mener han med frembringelse? Kan han gi nogen definisjon deraf, som netop ikke er et med forårsagelse (*causation*)"? Hvad Locke siger, er derfor kun, at hvis noget er forårsaget, må det være forårsaget enten af noget eller af intet, men at det sidste er udelukket, eller med andre ord, at hvis noget er forårsaget, så er det forårsaget, og herved skal Hume nok la være at rokke. — At Hume aldeles ikke har øje for forskellen mellem Clarkes og Lockes standpunkter, som de fremsættes af ham, eller med andre ord for hovedsagen i hele spørgsmålet, indlyser yderligere af det følgende, hvor han siger: „Endnu mere overfladiske *(frivolous)* er de, der siger, at enhver virkning må ha en årsag, fordi en sådan ligger i selve virkningens begreb (*is imply'd in the very idea of effect*). Enhver virkning forudsætter nødvendigvis en årsag, idet virkning er et forholdsbegreb (*relative term*), hvis korrelativ er årsag. Men dette beviser ikke, at ethvert værende (*every being*) må ha en forudgående årsag, så lidt som det deraf, at enhver gift mand må ha en kone, følger,

Digitized by Google

at enhver mand er gift.“ Dette vil med andre ord sige, at deraf at enhver virkning må ha en årsag, følger ikke, at „ethvert værende“ er virkning. Og dette er unægtelig sandt. Materien f. eks. kan vi aldeles ikke tænke os som virkning, den kan ikke være bevirket, ikke frembragt, men må altid ha været til, og derfor er der heller ingen modsigelse i at den er uden årsag, medens selvfølgelig ethvert kvantum stof i den form og i den tilstand, hvori det forefindes, har sin årsag til denne bestemte form og tilstand. På samme måde bevægelse. Den enkelte bevægelse er altid en virkning, et bevirket, et frembragt, medens bevægelsen i verden overhodet ikke er et bevirket, frembragt, forårsaget, men altid må ha været til. Men det der i det Hume'ske problem er tale om, er aldeles ikke „ethvert værende“, men ifølge Hume selv „alt hvad der begynder“. Nu er det: at begynde, og det: at blive frembragt, være sig af andet eller af sig selv, hvilket sidste ganske vist er umuligt, absolut det samme. Og hvad der er frembragt, er, ifølge Hume selv, forårsaget, må således ha en årsag. Tværtimod altså, at årsagssætningen skulde være ubegribelig, er den ikke mindre selvindlysende end et hvilket som helst andet aksiom.

Digitized by Google

INDIVID OG NATUR.

INDIVIDET er ikke et i sig selv værende, for sig selv bestående. Det er og består kun i relasjon.

Som bølgen hæver sig af havet, stiger, synker og svinder i havet igen, således hæver sig individer og slægter af evighedens hav, af altet, det værende, af det som er, som er til, og som ikke kan ikke-være, ikke være ikke-til, som er i alt, er alt, uendeligheden. I individet konsentrerer sig det værende til selvbevidst og selvbestemmende aktivitet, bliver sig i dette bevidst som sådan. Som selvbestemmende er derefter individet efter sit væsen ikke bestemt gennem et udenfor det værende nødvendigt, men gennem det i det selv værende nødvendige, ɔ: gennem sig selv. Men individet er selv i det værende, ikke udenfor dette. Hvad der er i individet, må være i det værende, fordi der udenfor dette intet gives, heller ikke det ikke-værende. Kun det værende er, det ikke-værende er overhodet ikke. Som udtryk for det værende, som organ for det værende, er individet derfor på en gang dette og sig selv. Gennem individet er det da det værende selv, der føler og fornemmer, individets tanke er det værendes tanke, dets vilje det værendes vilje. Som organer for det værende fremstår individualiteterne i slægternes og arternes mangfoldighed. Gennem individualitetens gradasjon fra det laveste til det højeste stiger det værendes selvbevidsthed fra tåge og dunkelhed til klarhed og lys. Men

Digitized by Google

intet enkelt individ, end ikke det højeste, end ikke geniet, udtrykker mere, er ikke organ for mere, end enkelte sider af det værende. Først i alle slægters, arters, individers vekselvirkning, først i alnaturens sammenspil i nuet og gennem tiderne, får det værende sit fulde udtryk. I dette sammenspil udtrykker det sin tanke, lægger det sin vilje for dagen, i dette føler, sanser, tænker det sig selv, i dette vil det sig selv.

Som udgået af og udtryk for det værende kan individet, i hvert fald enkelte individer, ekstatisk hæve sig til også at føle sammenhængen med dette. Således skriver G. Brandes (*Levned*, Et Tiår, s. 337—38) „Jeg levede, det vil sige: en ubevidst verden levede i mig, ... Når jeg da gik i det fri og luften skælvede, og den fine stærke duft af jord, blade, blomster, skovens små og store dyr, slog mig i møde, mens skæret fra himmelhvælvingen, glimtene af sol fyldte mine sanser og steg mig til hodet, kunde jeg være som blændet og beruset. Planter, fugle, insekter var mig som ildtunger af selve den livets ild, der glødede i jordens indre. Myggenes hvirvlende dans, biers og vepsers summen, bladenes lette knittren for vinden, alle disse lyd gav genklang i mit indre. Alnaturen var da om mig og i mig. Gud var i mig og fyldte mig, så det var, som om mit hjærte skulde sprænges."

Disse ord af en Georg Brandes vil gi genklang også i mangt et almindeligt menneskes sind.

I sine forskellige skrifter kommer Fr. Dreier ind på H. C. Ørsteds opfattelse af naturlovene som „det evige" i fænomenernes skiften, som „yttringer af den guddommelige vilje og den guddommelige tænken", samt som „naturtanker",

Digitized by Google

eller „guddomstanker", idet „naturen", som sædvanlig i panteismen, for Ørsted falder sammen med „Gud". Hertil bemærker nu Dreier (*Fremtidens Folkeopdragelse*, af en Socialist, s. 28 f.): „Han snakker om det evige i fænomenernes skiften." „Hvilket urimeligt indfald at kalde de menneskelige sammenfattende udtryk for fænomenernes sammenhæng „det evige", „love". Hvilken forvirring at betragte disse menneskets tanker, hjærnebevægelser, som „naturens tanker", ɔ: „naturens hjærnebevægelser." „Altsammen fraser", „de usleste fraser". Om en personlig guds tænkning skriver han (*Aandetroen og den frie Tænkning*, s. 43): „Men nu ved man, at hjærnen er det organ, hvor de såkaldte åndelige virksomheder foregår; sålænge man ikke har påvist en naturhjærne eller en guddommelig hjærne, sålænge er altså talen om naturtanker eller guddomstanker meningsløs." Fremdeles (*ibid.* Indledning, s. V): „Den sædvanlige fremstilling af naturvidenskabens grundbegreber indeholder noget uklart, som ligefrem er en arv fra teologien, nemlig modsætningen mellem materie og kraft som selvstændige væsner, læren om lovene som noget højere, som guddommelige forordninger og reskripter, hvorefter naturens gang sig haver allerunderdanigst at rette. Det er på dette grundlag, at de fromladne naturforskere opfører de naturfilosofiske systemer, blandt hvilke vor berømte Ørsteds i den nyere tid har vundet betydelig udbredelse". Mod denne opfattelse af naturlovene indvender Dreier (*ibid.* s. 43): „Lovene kan gærne kaldes „objektivt gyldige", ɔ: stemmende med begivenhederne; indtil en vis grad er de det; men objektivt tilværende, foreskrevne naturen, kan de kun kaldes ved en antropomorfisme". Og om Ørsted som dualist skriver han endelig yderligere (*ibid.* s. 35): „I rent naturvidenskabelig retning har vort betydeligste navn, H. C. Ørsted, temmelig afgjort stillet sig paa dualismens side, om han end i sit inderste vistnok var en afgjort fjende af teologien og tildels har skadet denne."

Digitized by Google

At den i sin tænkning sunde og djærve, robuste og mandige, altid klare og utvetydige Frederik Dreier, der på så utallige områder er langt forud ikke blot for sin egen tid, men for vor, at Frederik Dreier, hvis meningsløst tidlige død i seks og tyve års alderen, med henblik på den indflydelse, han, om han hade levet, sikkert vilde ha fået på den hele udvikling, utvivlsomt blev et tab for landet, der vanskeligt kan sættes for højt, og af hvis efterladte manuskripter endelig der på det Kgl. Bibliotek findes en hel stabel, hvoraf i hvert fald adskilligt sammen med hans trykte skrifter nu burde udkomme i en samlet udgave, at altså Frederik Dreier her gør Ørsted i det mindste nogen uret, kan næppe nægtes.

For det første er Ørsted ikke dualist. Materialist som Dreier, for hvem tanke og hjærnebevægelse er et, er han ganske vist ikke. Når C. Vogt i *Physiologische Briefe* siger, at tankerne forholder sig til hjærnen som galden til leveren, kalder Dreier dette „uklart"; „ti tankerne kan man jo aldrig vente at få således ud som en egen masse. Snarest måtte man sammenstille tankerne med de enkelte småbegivenheder i galdeudsondringen" (*Aandetroen og den frie Tænkning*, note, s. 67). Dette er den typiske moderne materialisme efter Gassendi, der i modsætning til Oldtidens, som antog tanke for stof, gør tanken til et med bevægelsen. For Ørsted derimod er legemerne „kraftopfyldte rum" (*Aanden i Naturen*, I, s. 5). Han mener ikke, at „det indvortes og udvortes som deri (ɔ: i vor kundskab) træffer sammen, er to forskellige ting" (*ibid.* s. 14). „Det legemlige og åndelige er uadskilleligt forenede i den virksomme guddomstanke, hvoraf hver ting er et værk" (*ibid*, s. 28). „Stoffet er ikke en for sig selv bestående død væren, men virksomhedsyttringer, bestemte og begrænsede ved de alt gennemtrængende naturlove. Det grundvirksomme og det ordnende i tilværelsen er da ikke to adskilte ting, men det levende, uophørligt både skabende (!) og ordnende fornufthele, en uendelig levende

Digitized by Google

fornuft, Gud" (*ibid.* s. 90). Dette er sikkert ikke materialisme, men dualisme er det jo dog ikke heller.

Hvad Ørsted mener med, at naturlovene er naturtanker, er nu alt andet end klart. Når han siger: „Naturlovene er i tilværelsen det samme som tankerne i os selv; hine er de evige tanker, hvorefter tingene retter sig, og som åbenbares os ved videnskaben; disse er de samme evige tanker; men som er fremfrembragte i vort eget selv" (*Aanden i Naturen*, Vandspringet, s. 37), så må „tilværelsen" altså tænke naturlovene, ligesom vi tænker vore tanker. Utvivlsomt har Dreier ret i, at der heri ikke er nogen mening. „Tilværelsen", kunde Dreier ha indvendt, har ingen anden hjærne end det levendes hjærne, vor hjærne, tilværelsen kan med andre ord kun tænke sine tanker gennem os. Men når iøvrigt Ørsted betoner, at nogen væsensforskel mellem tanke og naturlov, mellem det indre i mennesket og det ydre, kan der ikke være, når han anfører, at „naturgranskerne har i mangfoldige tilfælde af fornuftgrunde udledet naturlove, og derpaa virkelig fundet dem i naturen", således „af bevægelsens natur udledet den jævntvoksende hastigheds mærkværdige love", o. s. v. (*ibid,* s. 12), og naar han derefter mener, at „verden og menneskeånden er frembragte efter de samme love. Var vor fornufts love ikke i naturen, vilde vi forgæves stræbe at indtvinge dem deri; var naturens love ikke i vor fornuft, vilde vi ikke fatte dem" (*ibid,* s. 18, 19) — så er dette ikke blot vel tænkt og fuldt ud konsekvent, men også nærmest i overensstemmelse med Dreier, der selv kalder naturlovene „menneskets tanker". Og naar Ørsted endelig udtaler, at „mennesket er en naturfrembringelse" (*ibid,* s. 19), da vil Dreier på dette væsentlige punkt kunne gi ham sin udelte tilslutning. At Ørsted så igen på andre steder tar forbehold overfor denne udtalelse, som når han siger, „at den samme natur, hvis frembringelse mennesket unægtelig er, selv må erkendes for en frembringelse af den evigt skabende (!) ånd, og at således

Digitized by Google

vor ånds guddommelige oprindelse på ingen måde bliver nægtet ved indrømmelsen af naturens rettigheder" (*Aanden i Naturen*, I, s. 110), kan vel ikke nægtes. Men dels kan dette simpelthen lades ude af betragtning som uforståeligt, fordi, ligesom „naturtanker" og „guddomstanker" jo er et, således også „natur" og „ånd" — „guddomsånd" — heller ikke kan være to forskellige, hvorefter „naturen" altså skulde „skabe" sig selv, frembringe sig selv af intet, hvilket ikke godt lar sig gøre. Og dels vil denne og lignende vendinger hos Ørsted nærmest være at betragte som små velvillige offre på den rettænkende samtids, spesielt biskop Mynsters alter. Ti sikkert nok var H. C. Ørsted en særdeles velvillig mand, men nogen helt var han tilvisse ikke. Da han således i *Om Overtroens formeente Poetiskhed* (*Aanden i Naturen*, I, s. 70) hade fremsat nogle efter Mynsters mening mindre kristelige anskuelser, gik denne alvorligt i rette med ham i *Nyt theologisk Tidsskrift*, I, s. 291—315. Ørsted trak derefter skyndsomst i land overfor sin „højtagtede ven", en „højtbegavet, indsigtsfuld, almindelig hædret mand". I *Naturvidenskabens Forhold til Digtekunsten* (*Aanden i Naturen*, II, s. 1—2) udtaler han, at „det vil utvivlsomt være vore læsere kært, at jeg her straks kan sige dem, at der langt fra ikke i alle henseender er såmegen uenighed mellem min højtagtede modstander og mig, som han mener", o. s. v. Utvivlsomt vilde det være „vore læsere" langt kærere, om Ørsted med sin fra Mynsters i bund og grund forskellige naturopfattelse ikke var bøjet af, men i det sted grundigt hade læst denne teksten. Men så måtte han ganske vist ha været af en anden støbning end han nu engang var, noget mere i slægt med det stålsatte, det mandige i f. Eks. Dreiers karakter.

Digitized by Google

At der imidlertid — og her er det afgørende — må være enhed i tilværelsen, at vi selv, og derfor også vor tænkning, må være udtryk for hvad Ørsted med en ikke ualmindelig betegnelse kalder naturen, indlyser iøvrigt allerede deraf, at selve vor oprindelse må føres tilbage til denne natur. Med andre ord, selvdannelsen, *generatio æquivoca*, er i virkeligheden aldeles utvivlsom. „Da materien i naturproduktet", siger allerede Schopenhauer (*Ueber den Willen in der Natur*, 2. Ausg., s. 53), „er et med den synlige form, ser vi ogsaa empirisk formen fremtræde som en ren frembringelse af materien, som brydende frem af dennes indre, i krystallisasjonen, i den vegetabilske og animalske *generatio æquivoca*, om hvilken sidste der i det mindste for episoernes vedkommende ikke kan være nogen tvivl." Og også Dreier (*Aandetroen og den frie Tænkning*, s. 54) indså dette: „Ligesom man", siger han, „ved at se bort fra alle skabelses- og vidunderpåstande, der ikke kan ha nogen gyldighed for videnskaben, nødvendigvis kommer til antagelsen af arternes rækkeudvikling, således kommer man endvidere til antagelsen af organismernes opståen af det uorganiske, på en måde, som man endnu ikke videre kan angive". —

Man har imidlertid i vore dage for alvor troet, at Pasteur har gjort det af med selvdannelsesteorien. „Vi skylder Pasteur", har man således sagt, „beviserne for den sætning, som nu synes os så selvfølgelig, at af intet kommer intet, medens noget levende altid kommer af noget levende. Det levende opstår aldrig af det livløse".

Af disse sætninger er den: af intet kommer intet, udenfor al tvivl selvfølgelig, men ganske vist skylder vi ikke Pasteur beviset for den. Den anden: noget levende kommer altid af noget levende, skylder vi heller ikke Pasteur noget bevis for. Det er tværtimod ham og meningsfæller, der skylder os beviset for den, og det bevis vil vi sikkert komme til at vente længe på.

Digitized by Google

Når talen i vore dage er om selvdannelsen, tænker man begribeligvis ikke på de aristoteliske frøer, slanger, ål o. s. v., på en van Helmonts eller en Paracelsus' fantastiske teorier, eller på forestillinger som dem, der endnu i vore dage træffes på det jævne, og som efter F. A. Langes udtryk f. Eks. går ud på „das aus Sägemehl und andern Ingredienzen Fløhe entstehen". Spørgsmålet er dette: har livet bestået altid — på samme måde som vi må tænke os stoffets beståen fra evighed af — eller er det opstået engang i tiden? I sidste tilfælde må det være opstået af det uorganiske, da det ikke kan være opstået af intet, og der intet andet gives, hvoraf de kunde være opstået.

Men livet kan ikke altid ha været til.

For at begynde med vor egen planet, jorden, så står de fast, at denne engang har bestået af uorganiske stoffer alene — den har som bekendt været glødende. Altså må livet enten være opstået af disse, eller det maa være tilført andetsteds fra. Denne slutning, der bl. a. er fremsat af dr. Nyström (*Allmän Kulturhistoria*), men som iøvrigt allerede findes hos Dreier, vil ikke kunne rokkes.

Hvad nu angår det sidste alternativ, at livet skulde være bragt vor planet andetsteds fra, så har man her den engelske fysiker William Thomsons teori om meteorstenene at hjælpe sig med. Ifølge denne skulde livet ved disse være bragt jorden fra andre planeter. Men skønt denne teori tages i forsvar af Helmholtz — mod Zøllner o. a., der slet og ret erklærer den for uvidenskabelig, må den anses for ganske urimelig, dels fordi meteorstenene, før de når jorden, må tilbagelægge lange strækninger i verdensrummet, hvor der som bekendt findes en kulde, hvori intet organisk liv kan bestå (ca. ÷ 270° C.), dels fordi meteorstenene ved deres indtræden i vor atmosfære bliver glødende på grund af gnidning, en tilstand, der dog næppe heller er heldbringende for organismer. Men iøvrigt har dette spørgsmål kun sekundær betydning for spørgsmålet om livets oprindelse. Selvom livet

Digitized by Google

nemlig er blevet jorden tilført fra en anden planet, hvorfra er det så kommet til denne? — Den har jo selv engang været glødende, ganske som jorden, må altså ha fået livet tilført fra en tredje klode, denne fra en fjerde o. s. fr. Herved skydes problemet kun tilbage, uden at man kommer løsningen nærmere. Og hvis en overfladisk betragtning her vilde gøre gældende, at en sådan tilbageskyden af problemet skulde gi ret til den antagelse, at livet ligesom stoffet har eksisteret fra evighed af, så kan herimod fremsættes følgende:

Skal livet ha bestået fra evighed af, må der altid ha bestaet organismer. Liv uden organisme er i denne sammenhæng ingenting. Men organismer forudsætter organisasjon, og organisasjon forudsætter altid et *udviklet*, altså et udviklingstrin, forud for hvilket der må være gået en *udvikling*. Den menneskelige tanke kan standse, må standse, ved et urstof, som den kan forudsætte altid har været til, fordi der for den menneskelige tanke intet simplere gives, intet, hvoraf dette urstof kunde være udviklet. Men den kan ikke standse ved et eller andet trin i en udvikling, selv om dette udviklingstrin sættes nok så lavt: æg, selle, amøb, monér, eller hvad man nu vil. Det er med andre ord ganske ligeså modsigende for den menneskelige tanke at forudsætte, at der altid har været seller til, som det vilde være at forudsætte, at der altid har været f. eks. heste til.

Det er altså, trods Pasteur, Helmholtz og iøvrigt hvem som helst, en fuldkommen berettiget slutning, når man tar alle mulige planeter, kloder og verdener under et og siger: der har været tider, hvor der kun gaves såkaldte uorganiske stoffer — altså må organismerne ha udviklet sig af disse. —

Når man iøvrigt har ladet Pasteur i diskussjonen om dette æmne gi selvdannelsesteorien „dødsstødet", da er dette

Digitized by Google

fremdeles historisk urigtigt. Den strid, som Pasteur til begejstring for samtidens teologer, med dramatisk effekt førte mod Pouchet, Joly, Musset, o. a., en strid, hvoraf Carl Vogt ifølge F. A. Lange giver en humoristik fremstilling — den minder ifølge ham om det femtende århundredes doktorpromosjoner — den strid kunde umulig blive den sidste. Problemet har selvfølgelig siden den tid stadig været — det vilde være let at nævne navne — og er fremdeles genstand for undersøgelser i laboratorier. Iøvrigt er det næsten trivielt at gøre opmærksom paa, at selvdannelsesteorien vel mulig vilde kunne bevises, men aldrig gendrives i et laboratorium. Forholdene i naturen er sådan, og navnlig har de været sådan, at intet laboratorium kan genfremstille dem. At anse det for et bevis mod selvdannelsesteorien, at man ikke eksperimentielt kan fremstille den i et laboratorium, er ganske lige så tankeløst som at anse darwinismen for modbevist, fordi det hidtil ikke er lykkedes ad kunstig vej at fremstille en selvstændig, forplantningsdygtig art. —

Iøvrigt har antagelsen af livets oprindelse af et „urstof" selvfølgelig ikke noget som helst med materialisme at gøre. Ti ganske vist kan dette urstof kun forestilles som stof, men det forhindrer ikke nogen moers sjæl i at gøre sig det ganske så ideelt, som han i øjeblikket måtte føle sig oplagt til.

Digitized by Google

VILJE.

At tænkningen har sine love, at vi ikke arbitrært kan fæste vor tanke paa hvad som helst, og at der, når vi „på må og få“ tænker på et eller andet, eller når tanken „tilfældigvis“ tar en eller anden retning, altid må være en årsag til, at vi netop tænker på dette, eller til, at tanken tar netop denne retning, derom er der næppe nogen uenighed i vore dage. „Endog i vore vildeste tankeudskejelser, ja selv i vore drømme“, siger allerede Hume i sit *essay* om ideassosiasjoner, „vil vi, når vi ser nærmere til, finde, at tanken ikke går på må og få, men at der stadig vedligeholdes en forbindelse mellem de forskellige forestillinger, som følger efter hinanden“. Tankerne eller forestillingerne dukker med andre ord ikke op af ingenting, og at de går på må og få er kun en illusjon. I tænkningen fremkaldes tanke stadig af tanke, og lovene for sådan fremkaldelse er de velkendte assosiasjonslove. Af sådanne love igen anerkender Hume selv kun tre, der henholdsvis beror på forhold af lighed, som når et billede fremkalder tanken om originalen, af berøring i tid og rum, som når et enkelt værelse i en bygning leder tanken hen på de øvrige, eller endelig af årsag eller virkning, som når vi ved et sår kommer til at tænke på den dermed forbundne smærte. Om disse forholds eller, efter Hume, „prinsippers“ antal og enkeltheder iøvrigt kan der være nogen uenighed hos moderne sykologer — nogle har

Digitized by Google

endog villet redusere dem til et — men om selve sagens realitet, tankerækkens lovmæssighed, hersker der ingen tvivl.

Som man nu ikke kan tænke arbitrært, kan man imidlertid heller ikke ville arbitrært. Man kan ganske vist, for så vidt man har handlefrihed, handle som man vil, det benægtes ikke af nogen. Men ligesom man ikke kan tænke på hvad som helst, således kan man heller ikke ville hvad som helst, og vil man „på må og få" et eller andet, eller tar viljen „tilfældigvis" en eller anden retning, må der altid være en årsag til, at man vil netop dette, eller til, at viljen tar netop denne retning. For fremkomsten af den enkelte bestemte viljestilstand eller villen ligger der altså love til grund, ligesom for fremkomsten af den enkelte bestemte tanke. Og ser vi nærmere til, vil vi finde, at disse love i begge tilfælde er ganske de samme, med andre ord at viljen, omend indirekte, er undergivet assosiasjonslovene ganske som tanken. De enkelte led i en viljesakt og sammenhængen mellem dem må da kunne udredes og klarlægges på samme måde som sammenhængen mellem forestillingerne i en tankerække. Og ligesom selv „den vildeste tankeudskejelse" må ha sin sammenhæng og forklaring, således også den mest vilkårlige og tilsyneladende uberegnelige og ubegribelige villen.

Som forstanden eller tænkeævnen er den ævne, i kraft af hvilken vi forstår eller tænker, således er viljen den ævne, i kraft af hvilken vi vil. At vi vil, vil imidlertid sige, at vi har bestemt os til noget, og når viljen altså er ævnen til at ville, vil det igen sige, at den er ævnen til at bestemme sig til noget. Det vi bestemmer os til, er handlen eller ikkehandlen, hvorefter altså viljen er den ævne i individet, i kraft af hvilken det bestemmer sig til handlen

Digitized by Google

eller til ikke-handlen. Spørgsmålet bliver da yderligere: overfor hvad bestemmer individet sig, og: hvor ud fra bestemmer det sig, samt endelig: hvad vil det overhodet sige, at det bestemmer sig? Og herpaa er svaret:

Det, individet bestemmer sig overfor, er dets drifter. Det, det bestemmer sig ud fra, er dets disposisjon overfor drifterne, dets grunddisposisjon. Det, at det bestemmer sig, vil sige, at det, forud for handlingen, ud fra disposisjonen overfor drifterne, reagerer overfor disse, hvilken reaksjon, som en udlignen mellem grunddisposisjon og drifter, munder ud i en definitiv disposisjon, der betegner et ja eller et nej overfor disse.

Når den definitive disposisjon foreligger og dermed bestemmelsen er taget, følger, i overensstemmelse med denne, handlen eller ikke-handlen. Handling vil da sige individets reaksjon udadtil, ud fra den definitive disposisjon, overfor driftens genstand eller det, hvorpå driften går ud.

Det, individet bestemmer sig overfor, viljens materiale, er altså drifterne, og tilmed udelukkende disse. Overfor alt hvad der ikke er drift, være sig forstilling, følelse, fornemmelse eller hvad som helst andet, forholder viljen sig som øjet overfor lydbølger, som øret overfor ætersvingninger, det vil sige, den forholder sig aldeles ikke. Kun overfor drifterne reagerer individet, bestemmer det sig, idet det siger ja eller nej til en enkelt drift eller vælger mellem flere. Disse drifter er følelser, omend selvfølgelig følelser af spesiel art og natur.

Vore følelser, og derunder også vore fornemmelser, er enten en lyst eller ulyst *ved* noget, altså behag eller ubehag,

Digitized by Google

eller en lyst eller ulyst *til* noget, nemlig til et forestillet behag eller ubehag. Disse sidste er drifterne. Medens driften selv altså er udtryk for individets forholden sig til driftens genstand, inden det endnu desangående har truffet nogen bestemmelse, er driftens genstand, eller det hvorpå driften går ud, ufravigelig et forestillet behag eller ubehag, og kan under ingen omstændigheder være andet.

Til drifterne, lysten eller ulysten til det forestillede behag eller ubehag, forholder viljen sig altså, og de er det eneste den overhodet forholder sig til. Overfor dem ikke blot kan, men må den træde op, idet individet enten må bekræfte, „bejae" dem, sige ja til dem, eller benægte dem, sige nej til dem, altså i hvert fald bestemme sig overfor dem. Til vore følelser af behag eller ubehag derimod, som ikke er en lyst eller ulyst til noget, men en lyst eller ulyst ved noget, forholder viljen sig overhodet ikke, overfor dem kan den ikke træde op. I en følelse af behag dvæler individet, viljen har her intet at gøre. Kun hvis der opstår en forestilling om, at behaget mulig vil høre op, kan der fremkomme en lyst til et forestillet fortsat behag, eller mulig en ulyst til det forestillede ubehag, der nærmest som en fornemmelse af tomhed vil følge med behagets ophør, altså i hvert fald en drift, og overfor denne drift reagerer så individet, bestemmer det sig, virker altså viljen. — Heller ikke en følelse af ubehag paavirker viljen. En mand, der fik sin finger i ilden, vilde ikke kunne ville trække den tilbage igen, og derfor heller ikke, undtagen måske rent automatisk, kunne gøre det, hvis smærteføleIsen var den eneste følge heraf. Kun ulysten til det forestillede fortsatte ubehag bringer viljen frem på arenaen. Overfor denne drift er det så, at individet bestemmer sig. — Viljens materiale er da drifterne, og udelukkende disse.

Digitized by Google

Om drift og vilje siger G. H. Schneider (*Der menschliche Wille,* s. 286): „Alle bevægelser, der er betingede af hvilke som helst erkendelsesfænomener i videre forstand og af følelser og som fremgaar af disse, betragter jeg ..... som sykiske bevægelser eller som viljesyttringer, nemlig fordi der til grund for disse viljesyttringer ligger en sykisk drift, en i en eller anden grad til bevidsthed kommende eller følt trang til bevægelse, og denne sykiske drift overhodet kalder jeg vilje i videre forstand". — Men at regne drift for vilje, eller, som højst almindeligt, for et trin i viljen, en begyndende vilje, eller lignende, er ganske forvirrende. Drift er ikke vilje, fordi driften ikke behøver at følges — hvad det kommer an på er netop, om individet vil følge driften eller ikke, først deri lægger viljen sig for dagen. Til drift hører nu sådanne følelser som ønske, attrå, begær, o. s. v., og heller ikke disse betegner et særligt trin i viljen, men er drifter, som viljen kan følge, men ikke behøver at følge. Og dette indså iøvrigt allerede Locke, der opholder sig ved den hyppige forveksling af visse *affections* med vilje, og dernæst skriver: „Vilje er noget helt andet end ønske, idet ønske og vilje i samme handling kan gå ud på ganske det modsatte" (*Human Understanding,* book II, chapt. XXI, sect. 30).

Heller ikke instinkterne, der findes både hos mennesker og dyr, betegner et særligt trin i viljen. De er simpelthen nedarvede vaner, det vil sige drifter, ved hvilke det „egentlige" formål med handlingen, det vil sige det mest almene, er ubevidst. Når således fuglen første gang bygger rede, kan den muligvis næppe antages at ha nogen forestilling om æg og unger. Men en drift til at udføre handlingen, en drift, der så igen bejaes af viljen, må fuglen naturligvis ha, ligegyldigt hvad denne drift så iøvrigt går ud på. I det hele er instinkt et ganske relativt begreb. Herom siger Schneider (*Der menschliche Wille,* s. 115): „Når man skal til at spise, tænker man på maden, og for så vidt

Digitized by Google

er handlingen formålsbevidst. Men man tænker ikke på artsopholdelsen, og for så vidt er handlingen instinktiv."

Ordet drift har foruden den almindelige betydning af lyst eller ulyst til noget tillige en spesiel, idet vi taler om „drifterne". Disse, hvortil man ifølge nogle sykologer plejer at regne ernærings-, køns-, forsvars-, hjælpe-, bevægelses- og kundskabsdriften — man burde dog vist først og fremmest tale om selvopholdelsesdriften — er selvfølgelig ikke væsensforskellige fra alle øvrige drifter, men i det højeste for særlig karakteristiske at regne, eller betydningsfulde for slægten. At bestemme deres antal uden vilkårlighed er iøvrigt ganske umuligt. Her kunde med samme ret lægges til som trækkes fra.

Hvorvidt drifterne, lysten og ulysten til noget, selv er henholdsvis lyst- og ulystfølelser, er omtvistet. Med hensyn til de første, lysten til noget, kan der imidlertid ikke være ringeste tvivl om, at de, under forudsætning af, at det lysten går ud på, for individet står som noget der vil opnås eller indtræde, er rene lystfølelser. Hvis ikke, var det overhodet umuligt at glæde sig til noget. Er det derimod usikkert, om det lysten går ud på vil indtræde, får vi bevidsthedstilstande som ønske, håb, o. s. v., der vel i og for sig er lystfølelser, men rigtignok i mer eller mindre grad er isprængte momenter af ulyst, fremkomne ved usikkerheden, hvorved håb veksler med frygt — Spinoza (*Etik.* 3. del. defin. af affekt.) definerer håb og frygt henholdsvis som ubestandig lyst og ulyst udsprunget at forestillingen om noget fremtidigt eller fortidigt, om hvis udfald vi på et vist punkt er i tvivl. Og hvis det endelig er sikkert, at det hvorpå lysten går ud, ikke vil indtræde, får vi håbløshed, fortvivlelse, o. s. v., altså rene ulystfølelser — Spinoza

Digitized by Google

(*ibid.*): fortvivlelse er ulyst, udsprunget af noget fortidigt eller fremtidigt, hvorom der ikke mere kan tvivles.

Hvad de sidste angår, ulysten til noget, er de ligeså utvivlsomt ulystfølelser, under forudsætning af, at det hvorpå ulysten går ud, for individet står som noget der vil indtræde — den der er på vej til tandlægen for at få en tand trukket ud, befinder sig ikke vel under sin ulyst til denne operasjon, selvom han samtidig eller afvekslende kan føle lyst ved visheden eller dog håbet om gennem operasjonen at blive befriet for tandpinen, altså netop ved lysten til denne befrielse. Hvis det er usikkert, om det hvorpå ulysten går ud, vil indtræde, får vi atter frygt, der kan veksle med håb, medens derimod en ulyst til noget vil afløses af glæde, dersom det, hvorpå ulysten går ud, erfares ikke at ville indtræde. — Spinoza (*ibid.*) definerer glæde som en lyst, forbundet med forestillingen om noget fortidigt (?), der uventet er indtruffet.

At vore følelser, hvis de ikke er en lyst eller ulyst til noget, må være en lyst eller ulyst ved noget, er ikke alle enige om. Man har ment, at der desuden gives følelser, som hverken er lyst eller ulyst ved noget, og som altså er „neutrale".

I det ene af sine to monumentale hovedværker, *The Emotions and the Will,* s. 12—13, siger således Alexander Bain: „En følelse kan være særdeles intens uden at forårsage enten lyst eller smærte. Sådanne bevidsthedstilstande er neutrale eller indifferente". De „virker vækkende, rusker os op, gør os bevidste", men de kan ikke „direkte tilskynde os til handling", ikke „være motiver for viljen". Dette kan de kun „indirekte, gennem deres intellektuelle effikasitet". Som eksempel på sådanne følelser anfører Bain overraskelse. „Der er overraskelser, der glæder os, andre der smærter

Digitized by Google

os, men andre overraskelser gør ingen af delene". Et pludseligt lyn eller tordenskrald kan vække og fængsle vor opmærksomhed, hvilket kan gi sig udtryk i miner, bevægelser og ord, uden at der i den af fænomenet fremkaldte „vækkende" følelse er noget moment af lyst eller ulyst. Endvidere har lystfølelser som f. eks. kærlighed „faser af vækken alene". „En moders kærlighed til barnet eksisterer i lange perioder udelukkende som vækkende, idet den fængsler hendes opmærksomhed og hendes blik, uden at stige til lyst". Det samme er tilfældet med intense ulystfølelser som „frygt, samvittighedsnag, utålmodighed". Med de såkaldte „fikse ideer" forholder det sig på samme måde.

Det er muligt, at Bain har ret i, at der gives følelser, som hverken er lyst- eller ulystfølelser — det at individet, der for sit vedkommende på en måde er højeste autoritet i sagen, i mange tilfælde faktisk ikke selv kan komme på det rene med, om en følelse eller en fornemmelse er ham behagelig eller ubehagelig, kunde synes at tyde derpå, selvom en sådan følelse vistnok snarere indeholder momenter af både lyst og ulyst, og det neutrale i dem da beror på, at disse momenter gensidig neutraliserer hinanden. Iøvrigt mener prof. Høffding (*Psykologi*, 2. udg., s. 332), at „det er et stort spørgsmål, om der virkelig gives neutrale tilstande". Det „teoretiske midtpunkt" mellem lyst og smærte „kan ikke være udtryk for en virkelig bevidsthedstilstand". Men under alle omstændigheder vil en indifferent følelse være ganske betydningsløs for individet, vil ikke kunne vække dets interesse for noget ydre, og derfor heller ikke bevirke handling, være sig direkte eller indirekte. Der er overraskelser, overfor hvilke vi forholder os ligegyldige, simpelthen fordi vi ikke føler noget som helst ved dem, eller måske fordi det vi føler ved dem, hverken er os en lyst eller en ulyst. Men i så fald vil vi i den anledning ikke så meget som fortrække en mine eller røre en finger. Gør vi nemlig det, da er det netop udtryk for og derigennem bevis på, at vi

Digitized by Google

ikke forholder os ligegyldigt overfor dem. — At endvidere en moders opmærksomhed for barnet kan „vækkes“ gennem kærligheden til barnet, er vel utvivlsomt. Men allerede dette er et bevis på, at hendes følelse for barnet ikke er indifferent. Og er hendes følelse fremdeles indifferent, efter at hendes opmærksomhed er vakt, således at hun ikke føler lyst ved dets lyst og ulyst ved dets ulyst, og derfor heller ikke lyst til at fremme dets velvære og hindre dets liden, rører hun sig selvfølgelig ikke af pletten trods al opmærksomhed. Ti hvorfor skulde hun gøre det? Hendes lyst til barnets vel er jo den eneste tænkelige årsag — bortset fra sådanne tilfælde, hvor moderkærligheden ikke findes, men handlingen dog finder sted, være sig på grund af pligtfølelse, frygt eller andet. Og på samme måde med ulystfølelserne. Hvis en frygt for noget, f. eks. en uvan tyr, skal kunne ha „faser“ af indifferens, må det håbes for vedkommende, at tyren er saa hensynsfuld ikke at gøre attentat på ham under en sådan fase. Ti skulde det ske, vil han uundgåelig blive massakreret, eftersom den i ham af tyren vakte følelse ikke skal medføre en ulyst ved tanken om at blive det, og dette er det eneste, der under disse omstændigheder vilde kunne redde ham. Af en indifferent følelse vil der overhodet ikke hverken direkte eller indirekte kunne resultere handling, og derfor kan iøvrigt heller ikke den følelse, der „vækkes“ af en fiks idé, være indifferent. Og hvad endelig angår Bains „intellektuelle effikasitet“, saa gives der overhodet ingen direkte intellektuel effikasitet. En ide kan som som sådan umuligt bevirke handling, det kan kun den gennem ideen fremkaldte lyst eller ulyst til noget.

Medens nu altså det, individet bestemmer sig overfor, udelukkende er dets drifter, er det, individet bestemmer sig,

Digitized by Google

siger ja eller nej, ud fra, dets disposisjon overfor drifterne, dets grunddisposisjon.

Driften alene kan ikke bevirke handling. Den lyst eller ulyst til noget, der føles, er kun et udtryk for en tilstand, individet befinder sig i, inden det endnu vil, er ikke selv nogen villen. Hvad det kommer an på er, om individet er disponeret til at følge denne drift eller ikke, hvilket ikke på forhånd er givet. Et æble kan fremkalde forestillingen om lysten ved at spise det, og lysten til denne lyst, til dette forestillede behag, er en drift. Men f. eks. det, at æblet hænger på et træ i naboens have, kan bevirke, at disposisjonen til at følge denne drift, altså det, hvor ud fra individet skulde bestemme sig til at følge den, mangler, og handlingen vil da udeblive. Paa disposisjonen overfor driften beror altså det ja eller nej, ifølge hvilket handlingen kommer i stand eller ikke, ud fra denne disposisjon bestemmer det sig for eller imod driften. Men denne disposisjon beror selv på drift eller paa drifter.

Der vil i individet altid være en umiddelbar disposisjon til at bejae en opstået drift. Hvis nu intet yderligere kommer til, vil driften også ufravigelig blive bejaet, idet denne disposisjon i så fald alene vil være udtryk for individets forholden sig til driften, og dette altså, da der ikke foreligger andet, hvor ud fra det kan bestemme sig, vil bestemme sig ud fra denne. Men denne, indefra eller udefra, opståede drift, f. eks. lysten til æblet, kan ved assosiasjon fremkalde andre drifter, f. eks. ulysten til at forgribe sig på anden mands ejendom. Dog finder ingen direkte assosiasjon mellem drifter sted — lysten til et kan ikke direkte fremkalde hverken lyst eller ulyst til et andet, så lidt som overhodet en følelse kan fremkalde en anden. Men drift er lyst eller ulyst til et forestillet behag eller ubehag. Og forestillingen om et behag eller ubehag, f. eks. om lysten ved at spise æblet, kan ved assosiasjon fremkalde forestillinger om andre behag eller ubehag, f. eks. om ubehaget ved at tilegne

Digitized by Google

sig, hvad andres er, denne forestilling kan atter fremkalde andre, o. s. fr., og på denne måde ikke blot kan men vil den oprindelige forestilling, lysten til æblet, fremkalde alle de forestillinger om behag eller ubehag, med hvis mulighed for fremkaldelse ved denne forestilling individet iforvejen overhodet sidder inde, men også kun disse — forestillingen om ubehaget ved at tilegne sig fremmed gods vil således fremkaldes hos den retskafne, ikke hos andre. Enhver forestilling om behag eller ubehag vil da fremkalde sådanne andre forestillinger, for hvis fremkaldelse ved denne forestilling der er mulighed tilstede, disse atter andre, o. s. fr., indtil den hele mulighed for fremkaldelse af forestillinger ved den oprindelige forestilling er udtømt. Til alle de fremkaldte forestillinger om behag og ubehag vil selvfølgelig svare drifter, lyst eller ulyst til disse forestillede behag eller ubehag, og af disse kan nogle gå i samme retning som den oprindelige drift, altså forstærke disposisjonen for denne, andre gå i modsat retning, altså forstærke disposisjonen mod denne. Den definitive disposisjon overfor en bestemt drift repræsenterer derefter summen af denne drift og de af den, ganske vist indirekte, ved assosiasjon fremkaldte drifter, og eftersom denne disposisjon bliver for eller imod den oprindelige drift, vil handlingen komme i stand eller ikke. Men individets definitive disposisjon overfor en bestemt drift vil altid kun repræsentere eller være udtryk for en enkelt, mer eller mindre væsentlig, side af individets hele grunddisposisjon. Denne grunddisposisjon er indbegrebet eller summen af alle i individet ved påvirkning udefra eller indefra samt ved assosiasjon fremkaldelige drifter, altså den hele mulighed for drifter i dette individ, eller med andre ord betingelserne for disse. Af disse drifter igen udgør visse væsentlige, eller for individet særlig betydningsfulde, dettes karakter, og på denne karakter endelig beror individets egentlige personlighed.

Digitized by Google

Som individets grunddisposisjon er indbegrebet eller summen af alle i individet fremkaldelige drifter, altså den hele mulighed for drifter i dette individ eller betingelserne for disse, således er det hele jeg eller selv indbegrebet af alle i individet fremkaldelige bevidsthedstilstande, altså den hele mulighed for bevidsthedstilstande i dette individ, eller med andre ord betingelserne for disse.

Når da Hume (*Treatise of human nature*, part. IV, *of personel identity*) overhodet benægter eksistensen af jeg'et som bærer eller indehaver af bevidsthedstilstande og i den anledning med megen spydighed bemærker, at „med undtagelse af visse metafysikere er alle andre mennesker ikke andet end et bundt eller en samling af forskellige bevidsthedstilstande (*perceptions*), der følger efter hinanden med ufattelig hurtighed og er i en stadig strømning og bevægelse", samt at „når bevidsthedstilstandene i mig (*my perceptions*) for en tid fjærnes (*are remov'd*), som i den dybe søvn, da mærker jeg i den tid intet til mit jeg (*myself*) og kan med sandhed siges ikke at eksistere", har han for så vidt ret, som det virkelige jeg, jeg'et som virkelighed, selvfølgelig kun eksisterer som øjeblikkelig bevidsthedstilstand. Men det væsentlige for ethvert jeg er i langt mindre grad den mer eller mindre tilfældige øjeblikkelige bevidsthedstilstand end den hele mulighed, det vil sige de betingelser, for bevidsthedstilstande, hvormed det til enhver tid sidder inde. Som sådan mulighed for bevidsthedstilstande eksisterer nu også den sovendes jeg, og netop derved adskiller sig den sovende fra et lig. Hos den sovende eksisterer jeg'et som mulighed for bevidsthedstilstande, men hos liget eksisterer jeg'et overhodet ikke, fordi der ingen mulighed, ingen betingelser, for bevidsthedstilstande er. Denne mulighed for bevidsthedstilstande er da det jeg, der til enhver tid ligger bagved den øjeblikkelige bevidsthedstilstand.

Digitized by Google

Når individets jeg eller selv er mulighed for bevidsthedstilstande i dette individ, er der selvfølgelig ikke tale om mulighed i den betydning, i hvilken Aristoteles bruger dette ord. Marmoret, der senere bliver til statue, er efter Aristoteles allerede „efter mulighed", „potentielt", statue, før det bliver statue „efter virkelighed", „aktuelt", altså i virkeligheden, og hærføreren, der vinder slaget, er på samme måde, allerede inden han har vundet det, sejrherre „efter mulighed", „potentielt". Det marmor derimod, der ikke bliver til statue, er ikke statue efter mulighed, ikke potentiel statue, og den hærfører, der ikke vinder slaget, er ikke potentiel sejrherre. — Men Aristoteles' mulighed, hans „*potentia*", er i virkeligheden ikke mulighed, men nødvendighed. Det marmor, der bliver statue, bliver det nødvendigvis, fordi de betingelser, der sammen med de på selve marmoret beroende udgør nødvendigheden, i så fald, eftersom der intet tilfældigt gives, må foreligge, og hærføreren, der bliver sejrherre, bliver det ligeledes nødvendigvis af samme grund. Om mulighed er der da ved „*potentia*" slet ikke tale. Mulighed for noget vil overhodet ikke sige andet end nogle betingelser for noget, nemlig nogle af alle de betingelser, der udgør nødvendigheden for dette noget. Men ved Aristoteles *potentia* foreligger netop alle betingelser, derfor nødvendighed, selvom vi ikke ser dem alle. I virkeligheden er derfor alt marmor, både det, der bliver til statue, og det, der ikke bliver det, mulighed for en statue, det vil sige har visse betingelser for at blive statue, og enhver hærfører, både den senere vindende og den tabende, er mulighed for en sejrherre, har visse betingelser, flere eller færre, for at blive det. Om denne mulighed så skal blive til virkelighed, beror udelukkende på, om de øvrige dertil nødvendige betingelser foreligger eller ikke. Gør de det, foreligger der *potentia,* den fulde nødvendighed, ellers ikke. — Endvidere: et klaver er mulighed for musik og et æbletræ for æbler, men netop fordi musiken og æblerne er

Digitized by Google

mulige, behøver de ikke at være potentielle — måske vil der aldrig blive spillet på klaveret og måske vil æbletræet blive fældet, før dagen er omme. Og individet er på samme måde mulighed for bevidsthedstilstande, men netop som mulige behøver disse bevidsthedstilstande ikke at være potentielle — måske vil de aldrig blive til virkelighed.

Den for det enkelte individ særlige grunddisposisjon er den væsentligste faktor ved al villen. På den beror det ved al fri handlen i sidste instans, om driften skal følges eller ikke. Med den er individets reaksjon overfor driften og dermed viljen givet, både i art og i styrke, idet ikke blot den særlige måde, på hvilken individet vil, men også den styrke, hvormed det villede fastholdes, altså viljen både kvalitativt og kvantitativt, beror på disposisjonen overfor drifterne. Som altså denne er særlig og dermed forskellig for hvert enkelt individ, bliver viljen særlig og forskellig. Og ud fra grunddisposisjonen ikke blot bestemmer individet sig, men må det bestemme sig. Hvis man kunde tænke sig to individer med nøjagtig samme grunddisposisjon, vilde de overfor samme drift reagere, altså bestemme sig, nøjagtig ens. De vilde det, fordi de måtte det. Bestemte de sig forskelligt, vilde dette netop betyde, at grunddisposisjonen var forskellig. Enhver anden årsag vilde være utænkelig, absurd.

Med grunddisposisjonen er således viljen givet, og som den er, reagerer individet. Den er det væsentlige udtryk for selve individualiteten, på den beror individets personlighed, karakter. Hverken forstand, sanser eller følelser — bortset fra drifter — karakteriserer individet væsentligt. Den højsindede og den lave, den hæderlige og den uhæderlige, den gode og den onde, kan være genial eller enfoldig, ha skarpe sanser eller sløve, føle dybt og inderligt eller være blottet for følelse — personligheden, karakteren, beror kun i uvæ-

Digitized by Google

sentlig grad på alt dette. Og heller ingen drift i og for sig karakteriserer individet væsentligt. Kønsdriften kan hos to individer være i samme grad voldsom, men det ene individ giver sig denne drift i vold, det andet ikke, og det er da dette sidste, der væsentligt karakteriserer individet, ikke det første. Disposisjonen overfor driften er forskellig. Og her er det afgørende. I grunddisposisjonen, disposisjonen overfor lysten og ulysten til de forestillede behag og ubehag, bunder individualiteten, med den er karakteren, personligheden, individet selv, væsentligt, det vil sige efter sit væsen, givet.

Som om det — bortset fra den metriske form — kunde være Schopenhauer selv, skriver Paludan-Müller (*Adam Homo*, II. b., s. 261):

„Ti viljen i vort bryst hvad er den andet,
End roden, hvoraf ud vort væsen gror?
Tror du, den mindste blomst og urt blev dannet,
Hvis ej af vilje var i den et spor?
Alt liv er villen — viljen er det første
I hver en sjæl, den mindste som den største."

Det er muligt, at Paludan-Müller i 1848, da 3. del af *Adam Homo,* hvori ovenstående linjer findes, udkom, ikke selv hade læst Schopenhauer, men en påvirkning, direkte eller indirekte, er dog vel her under alle omstændigheder ubestridelig. Og dette er heller ikke udelukket historisk set. I *Ueber den Willen in der Natur*, 2. udg., s. 9 ff., beskylder Schopenhauer den danske livlæge J. D. Brandis for allerede i 1833—34 at ha plagieret ham i skrifterne *Erfahrungen über die Anwendung der Kälte* og *Nosologie und Therapie der Kachexien.* Schopenhauer anfører adskillige steder af Brandis, hvor denne opstiller en „ubevidst vilje som urkilde for alle livsfunksjoner", o. s. v., og han siger,

Digitized by Google

at man fra god kilde har forsikret ham, at „hr. Brandis har kendt hans hovedværk og endog været i besiddelse af dette, eftersom det blev fundet blandt hans efterladenskaber". Hvorom alting er — i 1838 var det, at Schopenhauer indleverede sin fortræffelige afhandling *Ueber die Freiheit des Willens* som besvarelse af en prisopgave til det Norske Videnskabernes Selskab, og det var just denne afhandling, der bevirkede, at hans hele filosofi, som i en årrække hade ligget død, fik vind i sejlene. Omkring 1840 begyndte Schopenhauer at slå igennem, så Pal.-Müller kan i 1848 særdeles vel være påvirket af ham.

Endnu så sent som i 1874 skriver iøvrigt H. Brøchner (*Filosofiens Historie,* II del, s. 290): „Når vi har forbigået Schopenhauer, er det fordi vi i hans filosofi kun kan se en inkohærent og dilettantmæssig opstillet teori, der på alle afgørende punkter hjælper sig med blotte postulater, i sit hele anlæg er modsigende, og som kun ved tilfældige forhold forbigående har kunnet opnå at blive en modesag". Det gør unægtelig et lidt pinligt indtryk, at se Brøchner i den grad miskende Schopenhauers genialitet.

Medens nu det, individet bestemmer sig overfor, er dets drifter, og det, det bestemmer sig ud fra, er disposisjonen overfor drifterne, dets grunddisposisjon, ligger selve bestemmelsen i dets reaksjon ud fra grunddisposisjonen overfor driften, fra dennes opkomst, indtil den definitive disposisjon foreligger. Bestemmelsen er først overvejelse, dernæst beslutning. Overvejelse vil sige vurdering af den opståede drift, f. eks. lysten til æblet, nemlig en bestemmen af driftens relative værdi, eller rettere af værdien af det, hvorpå den går ud, det vil sige dens værdi i forhold til alle de af den fremkaldelige, altså fremkaldte drifter, idet hver drift for individet ikke blot har sin absolute værdi, der er umiddel-

Digitized by Google

bart givet, men tillige sin relative, og kun i forhold til denne sidste får betydning for handlingen. Vurderingen munder derefter ud i et resultat, en afgørelse, en dom, og denne dom, der udtaler et ja eller et nej overfor driften, er beslutningen, som falder sammen med den definitive disposisjon. Såsnart individet har udtalt dette ja eller nej, har det dermed bestemt sig, og der foreligger da den enkelte, bestemte villen, den såkaldte volisjon: nu vil individet eller det vil ikke. Hermed er den egentlige viljesvirksomhed forbi, og følgen bliver handlen eller ikke-handlen i overensstemmelse med det i beslutningen udtalte ja eller nej.

Det, der går for sig, når individet bestemmer sig til handlen, forklarer Ribot (*Les maladies de la volonté*, s. 27—29) som beroende på et „slægtskab", en affinitet, mellem individet og det, individet bestemmer sig overfor. Ribot nævner først den velkendte fysiske affinitet, f. eks. mellem jærnet og magneten. For planteverdenens vedkommende henviser han til de insektædende planter, som fluefangeren, der af de legemer, den kommer i berøring med, udvælger sig nogle, som den fastholder, medens den lar andre passere. Amøben udvælger sig ligeledes visse organiske bestanddele, hvoraf den ernærer sig. Disse kendsgerninger, siger han, er ubestridelige, men vanskelige at forklare. Almindeligvis opfatter man dem som beroende på en vis overensstemmelse mellem det som vælger og det som vælges, nemlig i molekularsammensætning. Med nervesystemets udvikling omdannes denne blinde affinitet til en bevidst drift, dernæst til flere hinanden modsatte drifter, af hvilke en går af med sejren: hunden, der vakler mellem forskellige spiselige ting og tilsidst vælger en. Således beror valget, hvad enten der er tale om en eller flere drifter, altid på en affinitet, en analogi i natur, en tilpasning. „To eller flere bevidsthedstilstande", det vil altså sige forestillede be-

Digitized by Google

hag, „opkommer som mulige mål for handlen. Efter nogen vaklen foretrækkes, vælges, en. Hvorfor, om ikke fordi der mellem denne bevidsthedstilstand og summen af de bevidsthedstilstande, underbevidste og ubevidste tilstande, som i det øjeblik udgør personen, jeg'et, er overensstemmelse, analogi i natur, affinitet? Det er den eneste mulige forklaring på valget, med mindre man vil antage, at dette er uden årsag. Man foreslår mig at dræbe en ven: denne drift afvises med rædsel, hvilket vil sige, at den ganske strider mod mine øvrige drifter og følelser, at der ikke er nogen forbindelse mulig mellem den og dem, og at den netop derved bliver til intet. Hos forbryderen derimod stemmer forestillingen om et mord overens med hans had og begær. Følgelig vælges denne forestilling" — altså dette forestillede behag.

Målet for enhver villen er altid og ufravigelig enten opnåelse af et forestillet behag eller undgåen af et forestillet ubehag. En vilje til en ulystfølelse som sådan — når den altså ikke er middel til opnåelse af en senere lystfølelse eller undgåen af en ulystfølelse, er, som overhodet en vilje til hvad som helst andet end en lystfølelse, for tanken et absurdum, eksistensielt en umulighed.

En villens mål eller genstand er imidlertid ikke det samme som denne villens motiv. Målet eller genstanden kan f. eks. være et æble, det vil sige de lystfølelser, det behag, der for forestillingen knytter sig til nydelsen af dette, altså lysten ved æblet. Motivet derimod, er lysten til at opnå disse lystfølelser, dette behag, hvorom der er opstået forestilling gennem æblet, altså lysten til æblet. Motiv kan derefter defineres: den handlingen foranledigende lyst til de lystfølelser eller ulyst til de ulystfølelser, hvorom vi har forestilling, altså simpelthen den handlingen foranledigende drift. Motiv er således altid drift, men ikke enhver drift bli-

Digitized by Google

ver motiv for en handling. Rigtigere end, som almindeligt, at tale om valg mellem motiverne, vilde det derfor være at tale om valg mellem drifterne.

Medens en villens mål eller genstand altså ikke er et med denne villens motiv, er den ganske vist et med målet eller genstanden for den drift, der er motiv for denne villen. Denne drift og denne villen må selvfølgelig gå ud på det samme.

Enhver villen giver sig altid, når den ikke hindres, udslag i handlen, enten straks: individet strækker hånden ud, tar æblet og spiser det, eller senere: individet afventer et fremtidigt mere belejligt tidspunkt for da at spise æblet. Der foreligger i så fald et forsæt. I alle tilfælde er selvfølgelig volisjonen, den bevidste tilstand af villen, hvori individet befinder sig, årsag til handlingen. Når jeg vil rejse mig op af min stol, og derefter rejser mig, er åbenbart årsagen til det at jeg rejste mig, det at jeg vilde det. Hade jeg ikke villet det, var jeg sikkert bleven siddende. Herom skulde der ikke synes at kunne være nogen tvivl.

Når ikke desto mindre Ribot (*Les maladies de la volonté*, s. 8 o. a. st.) med meget eftertryk fremhæver, at volisjonen ikke er årsag til handlingen, da har han ganske vist ret heri, for så vidt han dermed mener, at det ikke er selve bevidsthedstilstanden, men den til denne svarende hjærnetilstand, der er årsag til handlingen. „I virkeligheden frembringer en forestilling ikke en bevægelse: det vilde være et vidunder .... En forestilling i spiritualistisk forstand, der pludselig frembragte et spil af muskler, vilde være intet mindre end et mirakel. Det er ikke bevidsthedstilstanden som sådan, men vel den til denne svarende fysiologiske tilstand, som omsætter sig i handling. Forholdet er ikke imellem en sykisk begivenhed og en bevægelse, men imellem to

Digitized by Google

tilstande af samme natur, mellem to fysiologiske tilstande, mellem to grupper af nerveelementer, den ene sensitiv, den den anden motorisk". Dette er uomtvisteligt. Med at en forestilling i spiritualistisk forstand skulde kunne fremkalde muskelbevægelse, kan vi ikke forbinde nogen mening. Men for så vidt Ribot tillige mener, at heller ikke den til volisjonen svarende hjærnetilstand er årsag til handlingen, og noget sådant synes han at mene, idet „de handlinger og bevægelser, der følger den (ɔ: volisjonen) direkte resulterer af drifter, følelser, billeder og forestillinger, der samlede munder ud i et valg" (s. 179), da synes dette ganske uklart. Om man siger, at handlingen resulterer af valget eller af volisjonen, kommer i virkeligheden ud på et. Ti at den resulterer af valget, kan ikke betyde andet, end at den resulterer af den bevidsthedstilstand, individet er i, når det har valgt, har bestemt sig. Men denne tilstand er netop volisjonen.

Som bevis på at forestilling og følelse som årsager til bevægelse er uafhængige af hinanden, anfører Ribot (*Les maladies de la volonté*, s. 10), at forestillingen alene undertiden er ude af stand til at frembringe bevægelsen, medens denne udføres, når følelsen kommer til. Og som eksempel herpå anfører han, at en mand, der lider af lamhed og ikke ved nogen viljesanstrængelse kan bevæge armen, undertiden ses at kunne foretage ivrige armbevægelser under påvirkning af følelsen, f. eks. ved en vens komme. — Men hertil må bemærkes, at hvis individet vil foretage en bevægelse med armen uden at kunne det, må fejlen enten ligge i det motoriske nerveapparat, der sættes i bevægelse af det sensitive, der svarer til volisjonen, eller forbindelsen mellem det sensitive og det motoriske apparat må være afbrudt. Da den første mulighed er udelukket, fordi det motoriske apparat under visse omstændigheder, nemlig når følelsen kommer til, viser sig at kunne fungere, må årsagen ligge i, at den nævnte forbindelse er afbrudt. At det motoriske apparat fungerer, når følelsen kommer til, viser, at forbindelsen ikke

Digitized by Google

er afbrudt ved den uvilkårlige villen. Men heraf følger kun, at den vilkårlige og den uvilkårlige villen ikke helt igennem har et fælles fysiologisk tilsvarende, hvilket iøvrigt siger sig selv, da der i så fald heller ikke sykologisk kunde være nogen forskel. Der må være et til det særligt vilkårlige særligt fysiologisk svarende, og her må fejlen i det af Ribot anførte tilfælde stikke. — Derimod viser eksemplet ikke, at volisjonen, det vil sige det til den fysiologisk svarende, ikke er årsag til den udførte, vilkårlige handling. Tværtimod.

Selvfølgelig vil en lyst eller en ulyst til et forestillet behag eller ubehag ophøre samtidig med forestillingen om dette behag eller ubehag som sådant, eller med andre ord såsnart behaget eller ubehaget ikke længere står for individet som behag eller ubehag. Og dette sidste kan utvivlsomt ske, idet lysten eller ulysten til et eller andet helt eller delvis kan tabe sig, smag og behag forandre sig, o. s. v. Men bortset herfra kan en drift kun modvirkes, bekæmpes, ved en eller flere andre drifter, og disse kan kun opstå enten ved påvirkning udefra, eller organisk indefra, f. eks. appetit, eller endelig ved assosiasjon ud fra den første, oprindelige drift. Den nye, tilkommende drift kan derefter enten være lysten til et forestillet behag eller ulysten til et forestillet ubehag, der er større end og hvis opnåelse udelukker henholdsvis det behag eller det ubehag, der var genstand for den oprindelige drift: katten, der lar musen løbe for at få fat i rotten, eller den kan omvendt være ulysten til et forestillet ubehag eller lysten til et forestillet behag, der er større end og uundgåeligt følger med henholdsvis det behag eller ubehag, der var genstand for den oprindelige drift. En dranker kan således bringes til at ophøre med at drikke derved, at der i ham fremkaldes en forestilling om et med drikkeriet føl-

Digitized by Google

gende ubehag, der er større end det forestillede behag ved at drikke. Hvad det her kommer an på, er imidlertid det, at ubehaget virkelig kommer til at stå for drankeren som større end behaget ved at drikke. Det er sandt, at drankeren ofte meget vel selv kan indse, at drikkeriet er hans ulykke, at han vilde være langt lykkeligere, hvis han ikke drak, og dog drikker han. Men dette er ikke noget bevis for, at lysten til et forestillet behag ikke behøver at vige for ulysten til et forestillet større ubehag. Ti vel indser han, at drikkeriet er hans største ulykke, men dette står alligevel ikke for ham som sådant, han anskuer det ikke. I *Etik* (4, del, 1. læresætning) siger Spinoza: „Intet af hvad en falsk ide indeholder af positivt, ophæves ved at stilles overfor det sande som sådant". Og i anmærkning til denne læresætning siger han fremdeles: „Når vi f. eks. betragter solen, forestiller vi os, at den er omtrent 200 (!) fod borte fra os, og i denne falske forestilling vil vi være hildede, sålænge vi ikke kender den sande afstand. Gennem erkendelsen af den virkelige afstand hæves nu ganske vist illusjonen, men ikke vor forestilling om solen" — hvormed Spinoza (2. del, 17. læresætn., anm.) mener: vort solbillede — „hvilken forestilling kun som solens indvirken på vort legeme er udtryk for solens natur. Derfor vil vi, også når vi kender solens sande afstand, alligevel ha den forestilling, at den er os nær". Dette er utvivlsomt. Skulde denne vor forestilling om solen, dette vort solbillede, blive anderledes, måtte vi bringes til at „se" den virkelige afstand, se solens virkelige størrelse, det vil sige, vi måtte ikke blot indse det virkelige forhold, men dette måtte stå for os som det virkelige, vi måtte anskue det. — På lignende måde forholder det sig med drankeren. Han indser meget vel, at drikkeriet er hans største ulykke, men sålænge han drikker, står alligevel behaget ved at drikke for ham som det største. Og således opfattet, men ganske vist også kun således, har Sokrates ubetinget ret i, at det onde er udslag af uvidenhed. Den rene indsigt er

Digitized by Google

ikke nok til at hindre det onde. Men står først det onde virkelig for vedkommende som noget ondt, vel at mærke noget ondt for ham, vil han ikke mere gøre det onde.

Iøvrigt spiller tidsafstanden selvfølgelig her en betydelig rolle. Den forestillede ulykke ved at drikke ligger ude i fremtiden og virker derfor ikke med samme umiddelbare voldsomhed som den øjeblikkelige trang til at drikke. Men dette vil ikke sige andet, end at ubehaget, netop ved sin fremtidighed, sin fjærnhed, for drankeren står som mindre end det øjeblikkelige behag ved at tilfredsstille trangen. Afstanden i tid virker som afstanden i rum, den gør mindre og den utydeliggør. Som Spinoza (*Etik*, 4. del, 9. læresætning) siger: „Forestillingen om noget fremtidigt eller fortidigt, det vil sige noget, vi betragter med fremtiden eller fortiden for øje uden hensyn til nutiden, er, under iøvrigt lige omstændigheder, svagere end forestillingen om noget nutidigt. I overensstemmelse hermed er også affekten overfor noget fremtidigt eller fortidigt, under iøvrigt lige omstændigheder, mindre hæftig end affekten overfor noget nutidigt."

Derimod kan drankeren ikke arbitrært fremkalde forestillingen om det fremtidige ubehag, så lidt som nogen overhodet kan tænke arbitrært. Men forestillingen kan bibringes ham ad den ene eller den anden vej, og hvis nu assosiasjonen mellem de to forestillinger, om behaget ved at drikke og om det større fremtidige ubehag ved følgerne deraf, kan blive så fast, så stærk, at den første altid og ufravigeligt fremkalder den sidste, vil han, hvis altså yderligere det fremtidige ubehag virkelig står for ham som større end det øjeblikkelige behag, høre op med at drikke. Drankeren vil nu kunne „beherske sig". Og dette, at et individ overfor en fristelse behersker sig, taer sig sammen, vil altså sige, at der ved assosiasjon opstår visse forestillinger om behag eller ubehag, som bliver afgørende for disposisjonen overfor drifften. Det personlige, det individuelle, ligger deri, at vedkommendes individualitet overhodet er en sådan, at disse forestillin-

Digitized by Google

ger er fremkaldelige. Hos en anden er de det muligvis ikke. Men ingen kan arbitrært „af sin sjæls dyb" fremhente hvilke forestillinger som helst, hverken om behag eller ubehag eller om andet. Det kan kun ske efter love. Og af love for fremhenten af forestillinger er der ikke andre end assosiasjonslovene. Han kan hente dem frem og han henter dem frem, hvis hans individualitet, hans grunddisposisjon, er en sådan, at de kan hentes frem „af sjæledybet", at muligheden for deres fremhenten er tilstede. Er den ikke det, kan han ikke hente dem frem: hvor intet er, er intet at tage.

Når to eller flere i individet opkomne drifter går i modsat eller forskellig retning, står dette overfor et valg, f. eks. mellem et æble og en pære. Hvis nu intet yderligere kommer til, og det er i mange tilfælde ikke nødvendigt, således at altså disse drifter alene står overfor hinanden, vil disposisjonen nødvendigvis være for den stærkeste drift, idet det, at disposisjonen er for den, og det, at den er den stærkeste, i virkeligheden kun siger ganske det samme. Og denne stærkeste drift vil da ufravigelig blive fulgt. Men derfor behøver disposisjonen ikke altid at blive for den i og for sig stærkeste drift, vil vel endog i reglen ikke blive det, idet der netop kan komme andet til, som gør udslaget, nemlig forestillinger om andre behag og ubehag. Lysten til en spasertur kan i og for sig være større end lysten til at blive ved sit arbejde, men ulysten til at undlade at gøre sin pligt, altså det forestillede ubehag derved, kan definitivt disponere individet for arbejdet. Lysten til en „bedre middag" kan i og for sig være langt større end lysten til en porsjon havregrød, men hensynet til en svag mave, ɔ: ulysten til en ødelagt eller dog sjenerende mave, kan difinitivt disponere individet for havregrøden, o. s. v. Ved to eller flere samtidige drifter, hvor der altså foreligger et valg, beror den definitive

Digitized by Google

disposisjon således ikke på den i og for sig stærkeste drift, hvorved individet også kun vilde blive en boldt for sine øjeblikkelige, mer eller mindre tilfældige drifter. Den beror her som altid på den samlede sum af de i det enkelte tilfælde fremkaldelige drifter, det vil sige på den særlige individualitet, idet summen af de drifter, hvorpå disposisjonen beror, netop altid repræsenterer en vis, efter omstændighederne mer eller mindre væsentlig side af individualiteten. — Hvis man derimod vilde tale om den definitive drift, og derved forstå den oprindelige drift, f. eks. havregrøden, plus de tilkomne momenter, nemlig individets indlæg i sagen, altså indbegrebet af alle de fremkaldte drifter, der sammen med den oprindelige drift betinger den definitive disposisjon, eller med andre ord alt, hvad der går forud for individets endelige bejaen eller benægten og er dennes årsag, så kan det ganske vist på denne måde siges, at individet altid bejaer den stærkeste drift. Men dette er unægtelig noget helt andet, idet individet selv, i kraft af sin individualitet, sin karakter, sin personlighed, har fremdraget — ganske vist kun på samme lovmæssige måde, som når vi fremdrager vore tanker — de momenter, der udgør det væsentlige i den definitive drift, medens disse ikke fandtes i den oprindelige drift, havregrøden, hvorom der var tale. — Af drifterne behøver altså den i og for sig stærkeste ikke at følges. —

Når iøvrigt nogle sykologer, og deriblandt Wundt, ved vilje kun vil forstå ævne til valg mellem forskellige drifter, og kun vil høre tale om „egentlig" villen, hvor der foreligger et sådant valg, da synes dette ganske vilkårligt. Et valg kan nemlig forekomme på et hvilket som helst udviklingstrin af viljen og er således ikke udtryk for den højest udviklede villen. Allerede et vist instinktivt valg, siger Schneider (*Der menschliche Wille*, s. 289—90), finder for så vidt sted, som flere samtidige persepsjoner også fremkalder flere forskellige drifter, af hvilke den stærkeste fører til handling. Fra dette instinktive valg og op til den fuldstændig formåls-

Digitized by Google

bevidste valghandling gives der uendelig mange mellemtrin. — Heller ikke er valget et særkende for de mest udviklede handlinger. Den på et valg beroende handlen omdanner sig ved øvelsen til en valgløs, og denne sidste er da den fuldkomneste. „Den stadige vælgen og overvejen er just ikke ejendommelig for det fuldkommen gennemdannede menneske, men snarere et karaktertræk hos den uvidende og vankelmodige". „Et fuldkommen sundt menneske af gennemdannet, fast karakter ved i enhver (?) situasjon straks, hvad det skal gøre".

Om en drift skal blive motiv eller ikke, beror altså for det første på dens absolute værdi for individet, men dernæst og i sidste instans på dens relative værdi, det vil sige dens værdi i forhold til alle de af den fremkaldelige drifter. Da nu driften, f. Eks. lysten til et æble, i sin absolute værdi er udtryk for individets forholden sig til driftens genstand, æblet, inden det endnu desangående har truffet nogen bestemmelse, altså reageret overfor driften, må denne blive forskellig for de forskellige individer, eftersom de forholder sig forskelligt overfor genstanden, æblet — smagen for æbler er jo, som overhodet smag og behag, forskellig. Men i selve denne forholden sig til driftens genstand finder ingen reaksjon sted overfor denne, ingen bestemmelse, driften er i sin absolute værdi umiddelbart givet uden hensyn til individets beskaffenhed i alle andre henseender end netop i forholdet til driftens genstand. Individet kan derfor heller ikke gøre for, hvorledes det her forholder sig: ingen kan i øjeblikket gøre for, om han holder af æbler eller ikke. Men såsnart driften foreligger, begynder reaksjonen overfor denne, idet driften sættes i relasjon til det øvrige selv, eller dog den side af dette, der er interesseret i denne drift, det vil sige, de ved denne drift ved assosiasjon fremkaldelige drifter fremkaldes, og den

Digitized by Google

vurderes i forhold til disse, med andre ord, dens relative værdi bestemmes. Individet kan selvfølgelig heller ikke her gøre for, hvilke drifter der fremkaldes og hvilke ikke, i den forstand, at det skulde kunne fremkalde andre drifter end netop de fremkaldelige. Men forholdet her er ikke desto mindre et ganske andet end ved opkomsten af den enkelte drift, og netop på dette forhold beror individets ansvar. Driften er, hvor inderlig eller stærk den end er i sig selv, ikke det inderste, ikke det sidste i individet, ikke individet selv. Det er ikke driften, der væsentlig karakteriserer individet, det er det, om individet følger driften eller ej. Driften er ikke individet: som driften er, således behøver individet ikke at være, tværtimod. Men som herredømmet over drifterne er, således er individet, eller med andre ord, dette herredømme er det inderste, det sidste i individet, individet selv. Selvom derfor individet i det lange løb vel i nogen grad har indflydelse på, hvilke drifter det har eller ikke, så er dette dog ganske uvæsentligt i forhold til det herredømme, det til enhver tid har over disse drifter eller ej. Vi vurderer derfor heller ikke individet efter de drifter, det har, men vel efter det herredømme, det har over disse drifter. Det beror ikke på individets selv, eller på hvorledes dette selv er, hvilke drifter det i det enkelte øjeblik har, fordi disse drifter ikke er et med dets selv og derfor kan det heller ikke gøre for, om det har dem. Men om det kan beherske disse drifter, det beror på dets selv, nemlig på hvorledes dets selv er, fordi det herredømme over dem, i kraft af hvilket det behersker dem, just er udtryk for individets selv. Og derfor ligger individets ansvar netop på dette punkt, her kan det gøre for, om resultatet bliver det ene eller det andet.

Digitized by Google

Når nu altså viljen eller, om man vil, individet, hvis der kun er en drift, kun en lyst eller ulyst til noget, og intet yderligere, være sig indefra eller udefra, kommer til, ufravigelig siger henholdsvis ja eller nej, og må sige ja eller nej, til denne drift, eller, som det hedder, må følge den, når det fremdeles, hvor der er flere drifter og intet yderligere kommer til, altid må følge den stærkeste, og når det endelig under alle omstændigheder må følge den definitive drift, så er det dermed givet, at viljen er determineret, bestemt, årsagsbestemt, nemlig gennem disposisjonen overfor drifterne, således at enhver viljesyttring, både som helhed og i sine enkelte led, og derfor også enhver handling, uvægerligt er led i en årsagsrække på samme måde som den enkelte tanke i den hele tankegang. Handlingen er udslag af volisjonen, denne fremgår af viljens bejaen af driften, dette ja er givet med disposisjonen overfor driften, og denne sidste endelig er udtryk for individets forholden sig til et udenfor det værende, til andet, et forhold, der beror på individets særlige modtagelighed for indtryk. For nogen „vilkårlighed" i den middelalderlige betydning af *liberum · arbitrium* er her absolut ingen plads.

Derimod ligger der ikke i dette må følge eller i denne årsagsbestemthed noget, der gør viljen passiv eller berøver individet dets aktivitet. Ti ganske vist siger vi, at individet må følge driften, men det individet må følge er netop i virkeligheden ikke driften, men derimod disposisjonen overfor denne. Og denne disposisjon er individet selv. At individet må følge disposisjonen overfor driften, vil da ikke sige andet, end at det må følge sig selv, eller med andre ord, at det selv er årsag til handlingen, og netop dette vil igen sige, at det er aktivt, at det agerer. „Da siger jeg", siger Spinoza (*Etik*, III del, 2. def.) „at vi agerer, når der sker noget i os eller udenfor os, hvis fuldstændige årsag vi er", og „derimod siger jeg, at vi lider, når der sker noget i os eller føl-

Digitized by Google

ger noget af vor natur, hvortil vi kun delvis er årsag". Individet er da i sine viljeshandlinger aktivt, det agerer, og det agerer som det vil. Men ganske vist kan det i givet tilfælde kun handle på en måde, så vist som det ikke kan være to forskellige individer på en gang.

Det vil da være klart, at viljen selv i sine mest „vilkårlige" eller „tilfældige" yttringer er ligeså årsagsbestemt eller lovbestemt som tanken, og at den så lidt som denne kan gå „på må og få". Gennem den opkomne drift og de af den ved assosiasjon fremkaldte drifter er den hele villen bestemt som tankerækken gennem den opkomne forestilling og de af den ved assosiasjon fremkaldte forestillinger. I begge tilfælde ligger de selv samme love til grund. Og vore handlinger er igen en følge af vor villen. Hr. Petersen står op om morgenen, spiser sin grød og drikker sin kaffe, læser sin avis, går sig en tur, passer sit kontor, kommer hjem til middag, kysser sin kone, gør dumheder om aftenen og ligger omsider i sin seng. Han tror sig fri i sine handlinger og utvivlsomt med rette, selvfølgelig er han fri i dem: han har handlet, som han har villet, og han har fuldt ud ret i, at hade han villet anderledes, kunde han også ha handlet anderledes. Men hr. Petersen tror en ting til, han tror, at han også kunde ha *villet* anderledes, og netop dette er hans illusjon. Han har ret, når han mener, at det beroede på ham, at han vilde, som han vilde, ti hans villen beroede på *hans selv*, altså på *ham selv*, og som dette hans selv var, måtte hans villen blive, og han har derfor også ansvaret for sine handlinger, både for de fornuftige om formiddagen og de tåbelige om aftenen. Men han kunde ikke ha villet anderledes end han vilde, ti så måtte han ha været et andet selv, end det han var. Hr. Petersen ser ikke lovmæssigheden i sin hele villen fra morgen til aften, og foreholder man ham denne, vil han

Digitized by Google

afvise en sådan tanke med foragt og protest. Ti ved lov forstår han noget udenfor ham værende, som politiloven, der må „lystres", eller tyngdeloven, der ligeledes kan tvinge sin mand. Og han kan da ikke tænke sig lovmæssighed i viljen, uden at han derved kommer under tvang, og dette føler han, som om han fra suveræn blev en usselig slave. Skønt ganske med urette. Ti vel er der lovmæssighed i al hans villen, og han kan ikke komme udenfor denne lovmæssighed, så lidt som han kan komme udenfor tiden eller rummet eller tilværelsen selv. Men hr. Petersen bliver ved at være suveræn endda. Ti — og her er hemmeligheden, som han ikke fatter — han er, trods lovmæssigheden, ikke undergivet nogen lov. Som politimesteren ikke som politimester, omend vel som borger, er undergivet politiloven, men er et med denne, dens personifikasjon, den levende politilov, således er hr. Petersen heller ikke undergivet sin viljes lov, men et med denne. Viljens lov er viljen selv, og viljen er igen selveste hr. Petersen. Eller, med andre ord, hr. Petersen, suverænen hr. Petersen, er intet mindre end sin egen levende lov.

Digitized by Google

FRIHED OG TVANG.

I begyndelsen af sit hovedværk, *Etik,* definerer Spinoza: „Frit er det, der . . . . . alene gennem sig selv bestemmes til handlen. Nødvendigt, eller snarere tvungent, kaldes det, der af andet bestemmes til at . . . . virke på vis og bestemt måde". Klar, simpel og ligetil, som denne definisjon er i sig selv, efter sit indhold, kan den dog efter sin form gi anledning til forvirring. Det kunde nemlig se ud, som om frie handlinger ifølge Spinoza ikke var årsagsbestemte, idet han stiller fri og nødvendig op imod hinanden, og nødvendigt utvivlsomt for en umiddelbar opfattelse falder sammen med årsagsbestemt. Noget sådant er dog selvfølgelig ikke tilfældet, men beror på, at Spinoza, uden iøvrigt at gøre rede derfor, her anvender ordet nødvendig i en ganske anden betydning end denne sidste. Nu er det imidlertid netop denne dobbelte betydning af ordet nødvendig, man ganske har manglet blik for, og som derfor fremfor noget i tidernes løb har afstedkommet den megen uklarhed på dette område. Ja endnu den dag i dag er man helt i vildrede på dette punkt og gør sig det ikke klart, at nødvendighed i betydningen årsagsbestemthed ikke har noget som helst med hverken frihed eller tvang at gøre.

Digitized by Google

Det er på forhånd givet, at nødvendig i betydningen årsagsbestemt ikke kan være det modsatte af fri. — Det modsatte er ufri, altså hvor talen er om handlen netop tvungen, hvor talen er om hindret handlen derimod bunden. Det ses iøvrigt også let, at nødvendighed i betydningen årsagsbestemthed af Spinoza forudsættes i begge definisjoner, både i den af frit og i den af tvungent. Hvad enten nemlig noget bestemmes til handlen gennem sig selv, altså i kraft af sin egen natur eller vilje, eller gennem andet, altså i kraft af noget ydre, så bestemmes, ɔ: årsagsbestemmes det jo i begge tilfælde, virker altså med nødvendighed i denne betydning af ordet. Det modsatte af nødvendighed i betydningen årsagsbestemthed er ikke frihed, det modsatte er tilfældighed, fransk: *contingence*, engelsk: *contingency*. Og medens nødvendighed altså vil sige det, der sker i kraft af årsag, går tilfældighed på den virkning, der ingen årsag har. Dette sidste, en virkning uden årsag, et bevirket uden et forudgående bevirkende, er logisk set et absurdum, eksistensielt en umulighed. Det forholder sig til årsagssætningen: ingen virkning uden årsag, som f. eks. begrebet trekantet sirkel til identitetssætningen: a er a. Det strider mod vor tanke ganske som begrebet trekantet sirkel gør det, og netop med samme vished som om en sådan, ved vi, at det ikke er til. Det er derfor en ren selvfølgelighed at sige, at intet er tilfældigt, at alt sker med nødvendighed. Men ifølge sprogbrugen betyder det tilfældige tillige noget andet, hvilket har sin fulde berettigelse, blot man undgår tvetydighed og deraf følgende forvirring, nemlig det, hvortil vi ikke kender eller kan beregne årsagerne: udfaldet i lotteriet o. s. v., eller det, der ganske uventet indtræffer: tagsten i hodet, lyn fra en klar himmel, eller lignende. Med rette siger netop Spinoza (*Etik*, IV. del, definisjon 3): „Vi kalder det enkelte tilfældigt, når vi ... ikke indser, hvad der med nødvendighed betinger eller udelukker dets eksistens", og (I. del, læresætning 33,

Digitized by Google

anm.): „Kun på grund af vor mangelfulde erkendelse kalder vi noget tilfældigt". Det bliver da modsætning til beregneligt eller beregnet, ikke til nødvendigt. Men begrebet nødvendigt i betydningen årsagsbestemt må lige så vel anvendes på frit som på ufrit, da ved fri handlen lige så vel noget sker som ved ufri, og intet kan ske, ɔ: være virkning, uden årsag.

Lige så selvfølgeligt som at nødvendig i betydningen årsagsbestemt ikke kan være modsætning til fri, er det imidlertid, at den tvungne handling er nødvendig, den frie ikke. Den umiddelbare opfattelse har her utvivlsomt ret. Ved den tvungne handling må individet bøje sig, netop herpå beror tvangen, men ordet må medfører uundgåeligt nødvendighed. Ved den frie kan der derimod ikke være tale om dette må, om denne nødvendighed, hvorpå den tvungne handling beror — i så fald vilde handlingen jo ikke være fri. Der må da her være tale om en helt anden art nødvendighed end årsagsbestemthed, og dette må kunne dokumenteres ud fra bestemte eksempler på faktisk fri og tvungen handlen. Det må med andre ord kunne påvises, i hvilken forstand den tvungne handling er nødvendig, den frie ikke, skønt de er årsagsbestemte begge to.

Når nu frit er det, „der alene gennem sig selv bestemmes til handlen", vil muligheden af frie handlinger overhodet, bortset fra deres nødvendighed eller ikke-nødvendighed, være en ganske selvfølgelig ting. Det, individet bestemmer sig ud fra og alene kan bestemme sig ud fra, er dets disposisjon overfor driften, det vil sige overfor lysten eller ulysten til et forestillet behag eller ubehag. Der opstår i individet en lyst til et eller andet, f. eks. til et saltvandsbad, og overfor denne lyst bestemmer så individet sig ud fra sin hele disposisjon til at følge den eller ikke. Når nu denne disposisjon under et er udtryk for individets selv, eller dog

Digitized by Google

ikke er i strid med dette, har det altså ud fra sig selv, „alene gennem sig selv", bestemt sig til handlen, og handlingen er da fri. På denne måde bestemmer individet sig i en mængde tilfælde, og muligheden af frie handlinger volder for så vidt ikke forståelsen nogen vanskelighed. Derimod kan der med rette spørges: hvorledes er tvang overhodet mulig efter Spinozas definisjon, hvorledes kan individet af „andet" bestemmes til at virke på vis og bestemt måde? Ti når individet kun ud fra sin disposisjon overfor driften kan bestemme sig til handlen, således at altså enhver handling er udslag af en sådan disposisjon, kunde det se ud, som om alle handlinger i virkeligheden er frie, og at altså tvungne eller ufrie handlinger overhodet ikke gives. Da jo dog faktisk den disposisjon, hvor ud fra individet bestemmer sig, altid må være individets disposisjon, kunde det se ud, som om individet altid bestemmer sig ud fra sig selv, altså bestemmer sig selv, eller med andre ord handler frit, og altså tvungen handlen ikke er mulig. Og dog er intet menneske i tvivl om, at der gives tvang og tvungne handlinger. Hvilke er da disse tvungne handlinger, og hvilke de frie?

Det må da, fremdeles ud fra eksempler på faktisk fri og tvungen handlen, kunne påvises, ikke blot hvorledes den frie handling, skønt årsagsbestemt, alligevel er fri, idet den ikke falder ind under den art nødvendighed, som kendetegner den tvungne, men tillige hvorledes den tvungne, skønt udslag af individets egen disposisjon overfor driften, alligevel er tvungen, idet den har sin årsag i „andet". Og det vil da herigennem vise sig, om Spinozas definisjon holder stik eller muligvis ikke.

Når slaven træller under opsynsmandens pisk, siger vi uden betænkning om ham, at han ikke er fri, hans handling er tvungen. Men om martyren derimod, som for sin sags

Digitized by Google

skyld lider de frygteligste pinsler eller endog offrer livet, siger vi med ikke mindre sikkerhed, at han handler frit. Hvorpå beror da egentlig forskellen?

Selvfølgelig, vil man sige, derpå, at slaven bøjer sig, og altså tvinges til at gøre noget han ikke vil, nemlig trælle, medens martyren netop ikke bøjer sig, og altså ikke tvinges til at gøre noget han ikke vil, nemlig svigte sin sag. Men herimod kan indvendes, at ganske vist bøjer slaven sig, nemlig for sin ulyst til opsynsmandens pisk, og tvinges således til at udføre den i og for sig ikke-villede handling at trælle. Men martyren bøjer sig for så vidt også, nemlig for ulysten til de kvaler det vilde være for ham at svigte sin sag, og tvinges saaledes til den i og for sig ikke-villede handling at gi sig pinslerne i vold. Slaven har valget mellem at trælle og at blive genstand for pinsler, der vilde være uudholdelige for ham, og han vælger da det mindste onde af to, nemlig at trælle fremfor de uudholdelige pinsler. Men martyren vælger også det mindste onde af to, nemlig sit martyrium, fremfor de kvaler, det vilde være ham at svigte sin sag, kvaler, der mulig står langt mere afskrækkende for ham end pisken for slaven. Selvfølgelig handler de begge med årsagsbestemt nødvendighed ud fra den definitive disposisjon overfor driften, som for slavens vedkommende beror på ulysten til pisken, for martyrens på ulysten til kvalerne ved at svigte. Hvorledes kan da martyren siges at bestemme sig selv til handlen, slaven ikke, hvorfor repræsenterer pisken en tvang overfor slaven, kvalerne ikke overfor martyren, hvorfor endelig handler denne sidste frit, slaven ikke?

Når slaven træller, gør han det, fordi han er nød dertil. At han er nød dertil, vil ikke sige, at hans handling sker med nødvendighed, er den eneste mulige eller den eneste,

Digitized by Google

han kan vælge, altsammen i den forstand, at den er årsagsbestemt — også martyrens handling, at gi sig hen i pinsler, er som årsagsbestemt nødvendig, den eneste mulige, den eneste han kan vælge. Men det vil sige, at den handling at trælle for slaven er nødvendig, den eneste mulige, den eneste han kan vælge, i den forstand, at han må udføre den, hvordan hans som individualitet særlige grunddisposisjon, og derigennem hans vilje, end er beskaffen. Og dette sidste vil atter sige, at den drift, der repræsenterer tvangen, her altså ulysten til de uudholdelige pinsler, er af den art, så stærk, så overmægtig, at alle, ikke blot i ham som han er, fremkaldelige drifter, altså den modstand, han kan rejse imod den, overfor den intet formår, men alle i ham, hvordan han så end var, altså i et hvilket som helst individ, fremkaldelige drifter, altså den modstand et hvilket som helst individ vilde kunne rejse imod den, overfor den intet vilde formå — ja driften kan mulig endog være så stærk, så overvældende, at andre drifter overhodet ikke fremkaldes: som Mariottes lov for atmosfæriske tryk kun gælder indenfor visse grænser, således muligvis også assosiasjonslovene. Den definitive disposisjon overfor driften er da på forhånd givet for ham som for enhver anden, hvilket vil sige, at ikke blot han under disse omstændigheder må handle som han gør, men at alle individer af samme art som han under samme omstændigheder måtte handle på samme måde. Her foreligger da i virkeligheden intet valg, der spørges ikke, om slaven vil eller ikke, hans som individualitet særlige grunddisposisjon og vilje er ligegyldig, kunde gå ud på hvad som helst, resultatet vilde blive det samme. Hans individualitet, hans vilje kommer overhodet ikke til udfoldelse i handlingen, enhver anden individualitet vilde handle som han. Men hermed er det da givet, hvad vi i virkeligheden mener med at være nød til at gøre noget. Vi mener simpelthen, at den for individet under disse omstændigheder eneste mulige måde at handle på, ikke

Digitized by Google

blot er den eneste mulige for dette individ, for denne vilje, men tillige under samme omstændigheder for alle andre, altså den eneste overhodet mulige. Og det er da denne art nødvendighed, hvorpå tvungen handlen beror. Men med denne art nødvendighed har årsagsbestemthed intet at gøre.

Nu er det at være nød til ikke i og for sig ensbetydende med at være under tvang. Vi er allesammen nød til at trække vejret, til at gå på benene og ikke på hodet, o. s. v., men ingen vil mene, at vi i den anledning befinder os under en stadig tvang — hvad vi selvfølgelig heller ikke gør. Der er nemlig den væsentlige forskel på slaven, når han træller, og os andre, når vi trækker vejret, at hans handling, at træl le, er noget, der strider mod hans inderste, hans sidste, hans egentlige villen, hans selv: inderst inde vil han ikke træl le, medens der i vor handling, at trække vejret, ikke er noget, der strider mod vor egentlige villen: vi har ikke inderst inde noget mod at trække vejret. Kun netop hvis en finder på ikke at ville trække vejret, vil han blive tvunget dertil, komme under tvang. Det fortælles ganske vist om kynikeren Antisthenes, at han tog sig af dage ved at holde sit vejr, indtil døden indtrådte, men vor tids fysiologi vil absolut ikke indrømme muligheden af sligt, og det må da antages, at enhver, der vil gøre forsøget, praktisk vil få lejlighed til at erfare, hvad tvang betyder. I virkeligheden vil da det at være under tvang sige, ikke at være nød til at gøre noget, men at være nød til at udføre en handling, der strider mod individets egentlige villen eller jeg — netop som slaven er det, når han træller. Og med denne restriksjon overfor Spinoza vil det forstås, hvorledes indivi-

Digitized by Google

det ved tvungen handlen bestemmes af „andet" og i virkeligheden ikke bestemmer sig selv.

Ti ganske vist kan slaven i en vis forstand siges at bestemme sig selv til handlen. Han bestemmer sig selvfølgelig som ved al handlen ud fra sin hele disposisjon overfor drifften, og denne bestemmelse munder som altid ud i en definitiv disposisjon overfor driften, der her betegner et ja overfor denne. Derfor vil han også den tvungne handling i den forstand, at han foretrækker den for en anden, som han endnu nødigere vil: han vil trælle, hellere end pines, individets bejaen af driften og dermed volisjonen må foreligge, for at handlingen overhodet kan komme istand. Men idet den disposisjon, hvor ud fra slaven bestemmer sig, ikke er udtryk for hans egentlige jeg, men for den tilstand af nødvendighed, hvori han befinder sig, bestemmer han sig ikke ud fra sig selv, men ud fra nødvendigheden. Volisjonen er derfor heller ikke hans „med hans gode vilje", repræsenterer ikke hans i denne sag inderste eller egentlige villen, som går ud på ikke at trælle, men går netop hans egentlige villen imod. Når slaven da vil trælle, er det ikke fordi han egentlig vil det, men fordi han, på trods af hvad han egentlig vil, er nød til at ville det — *coactus volui*, nødtvungent vilde jeg det, kan han sige med Cato. Den disposisjon, ulysten til at trælle, hvorpå hans egentlige villen beror, og som er udtryk for hans egentlige jeg, ligger indenfor eller bagved og holdes nede af den disposisjon, ulysten til pisken, hvor ud fra han bestemmer sig og er nød til at bestemme sig, fordi denne disposisjon hos ham er og, hvordan hans grunddisposisjon end iøvrigt var, under alle omstændigheder vilde være den disposisjon, der bestemmer den egentlige villen, overmægtig. Idet slaven da bestemmer sig ud fra en disposisjon, der ikke er udspring af, ikke udtryk for hans egentlige jeg, hans selv, men for en af dette uberoende nødvendighed, som strider mod dette og således i forhold til dette er „andet", bestemmer han i virkelig-

Digitized by Google

heden ikke sig selv, men bestemmes af nødvendigheden, af „andet". For dette „andet" er han da nød til at bøje sig, og just derfor er han under tvang.

Med martyren forholder det sig derimod ganske anderledes. Også hans handling sker altså med nødvendighed, er den eneste mulige, den eneste han kan vælge, altsammen i den forstand, at den er årsagsbestemt, også i ham er driften, ulysten til kvalerne ved at svigte sin sag, af den art, så stærk, så overmægtig, at alle i ham fremkaldelige drifter overfor den intet formår, og også hans handling endelig, at gi sig hen i pinsler, strider i og for sig mod hans egentlige villen. Men — han er, i den forstand, som slaven er det, ikke nød til at handle som han gør. Medens slaven er nød til at trælle, „hvad enten han vil eller ej", det vil sige, hvorledes hans grunddisposisjon, hans vilje end iøvrigt er beskaffen, er martyren ikke nød til at la sig pine, han behøver det ikke, det står ham frit for at la være, alle vilde ingenlunde gøre som han. Hos ham kunde volisjonen tænkes at være blevet en anden, nemlig hvis hans grunddisposisjon, han selv, hade været en anden, medens derimod hos slaven volisjonen ikke kunde tænkes at være blevet en anden, fordi den vilde være blevet den samme, hvordan grunddisposisjonen, altså han selv, end var. Martyrens urokkelige ulyst til at svigte sin sag er noget i ham særligt, og i dette særlige har vi forklaringen på martyriet, i dette ligger årsagen: en lille forandring i hans grunddisposisjon, en lille karakterforandring, og der blev intet martyrium af. Når vi da siger, at martyren handler frit, er vi fremdeles i overensstemmelse med Spinoza. Medens den disposisjon, hvor ud fra slaven bestemmer sig til at trælle, altså ikke er udtryk for hans egentlige jeg, hans selv, men for en nødvendighed, han må bøje sig for, er den disposisjon, hvor ud fra

Digitized by Google

martyren bestemmer sig, ikke udtryk for nogen nødvendighed i denne forstand, men for hans egentlige jeg, hans selv. Der ligger ikke indenfor eller bagved denne disposisjon en anden, som holdes nede af denne, selve hans egentlige villen går ud på ikke at svigte sin sag, og som nødvendig for denne egentlige villens udfoldelse bliver den i og for sig ikke-villede handling, at gi sig hen i pinsler, en i sidste instans villet, det vil sige egentlig villet, medens slavens handling, at trælle, som nødvendig for udfoldelsen af en villen, der ikke er den egentlige villen, ikke kan blive det. Når martyren da vil pinslerne, er det ikke fordi han er nød til at ville dem, men fordi denne villen som egentlig villen er udtryk for hans selv. Og idet han da ud fra sin grunddisposisjon overfor driften bestemmer sig til handlen, bestemmer han sig ud fra sig selv, gennem sig selv, bestemmer altså sig selv, bøjer sig ikke for nogen nødvendighed, ikke for „andet", og handler således frit.

Hvor nu den egentlig ikke-villede handling er nødvendig i den forstand, at alle vilde bøje sig, altså absolut nødvendig, må også tvangen selvfølgelig siges at være absolut, og at der gives sådan tvang, er netop slaven eksempel på. Men hvad der på denne måde må kaldes absolut nødvendigt, kan ganske vist ikke uden videre afgøres, og må i mange, ja vel i de fleste tilfælde blive en skønssag. At den, der ikke har andre ressurser, er nød til at arbejde, vil ikke sige andet eller mere, end at de ubehageligheder, der uundgåeligt følger med at undlade det, er så store, at der ikke godt kan være tale om noget valg. Slaven bøjer sig for pisken, arbejderen for sultepisken, og forskellen er i realiteten næppe stor. Men absolut nød til at bøje sig er arbejderen dog ikke, der er jo faktisk dem der viser det ved trods alt ingenting at ville bestille, og tvangen er derfor for hans vedkommende heller

Digitized by Google

ikke absolut. Individet må da siges at være under tvang i samme grad, som den egentlig ikke-villede handling må skønnes at være nødvendig, altså som ubehagelighederne ved at undlade den må anses for at være i almindelighed uudholdelige. Men nødvendighed må der foreligge, hvis der skal være tale om tvang, og der gives intet andet kriterium for nødvendigheden end dette, hvorvidt alle, eller dog så godt som alle, vilde bøje sig — idet der dog ved alle må forstås alle, med hvem det pågældende individ i henseende til karakterstyrke, modstandskraft o. s. v., vil være at stille på lige fod: man vil ikke af et barn forlange samme modstandskraft som af en voksen, ikke af en kvinde, at hun i alle tilfælde skal holde stand, hvor man forlanger det af en mand, o. s. v. — Hvor derimod sådan nødvendighed ikke foreligger, kan der heller ikke være tale om tvang, men kun om hvad vi kalder et pres eller tryk. Et sådant pres kan fra ganske svagt blive stærkere og stærkere, indtil det punkt nås, hvor individet må bøje sig, og der altså foreligger tvang, det vil sige, hvor alle eller dog så godt som alle vilde bøje sig, og individet således ikke længer har noget valg. Indtil dette må, altså tvangen, foreligger, beror det på den enkeltes grunddisposisjon, på hans karakter, om han bøjer sig eller ikke, hvilket viser sig i, at én i en bestemt situasjon bøjer sig for eller dog tar hensyn til et svagere pres, en anden viger først for et stærkere, medens en tredje endelig i samme situasjon aldeles ikke lar sig „presse", men først giver efter for det absolut nødvendige, den absolute tvang. Det er det vi mener, når vi siger, at der kun skal lidt til at tvinge den ene, meget til at tvinge den anden. Men skønt vi altså her bruger ordet at tvinge, er der selvfølgelig alligevel ikke tale om virkelig tvang. Den karaktersvage lader sig ganske vist tvinge, han lader sig bringe ud af sin villede vej og handler for så vidt ikke frit, men han behøvede det ikke — en anden vilde ikke la sig tvinge i hans sted. Tilsyneladende bestemmer han ganske vist ikke sig selv til handlen, til-

Digitized by Google

syneladende bestemmes han af andet. Men der foreligger ikke nødvendighed for at han lar sig bestemme af dette andet — han kunde ikke blot, hvad slaven selvfølgelig også kunde, la være, hvis han vilde, men han kunde også, eftersom andre kunde det, ville la være, hvad slaven absolut ikke kunde, eftersom overhodet ingen kunde det. Det er da i sidste instans ham selv, der bestemmer sig, nemlig til at lade sig bestemme af andet, og han er således i virkeligheden ikke under tvang.

Nu kan et pres være af den art, at det i det væsentlige opfattes eller føles ens af alle, og når det da alligevel indvirker forskelligt, som når den ene giver efter, den anden ikke, beror det udelukkende på vedkommendes grunddisposisjon. Men det kan ogsa være af den art, at det opfattes eller føles forskelligt, og der kan da fremkomme tilfælde, hvor noget i en vis forstand kan siges at være nødvendigt for den ene uden at være det for den anden. Nødvendigheden beror da ikke, som i tilfældet med slaven, derpå, at alle i den foreliggende situasjon vilde bøje sig, men derpå, at alle, der var genstand for et ligeså stærkt opfattet eller følt pres som vedkommende i den foreliggende situasjon, også vilde bøje sig. Når således Per Tot lar sig tyrannisere af sin kone, vil vi muligvis sige om ham, at han er nød dertil, og at han derfor ikke handler frit, men er under kommando eller tvang af konen. Og dette er for så vidt rigtigt nok. Hans frygt for konen har antaget sådanne dimensjoner, at den ganske behersker hans handlinger, og det er da ikke ham selv, der udfolder sig i disse, men tværtimod konen. Idet følgerne af at gøre hende imod for ham står som uudholdelige, betyder hun muligvis for ham en nødvendighed i ikke mindre grad end pisken for slaven, og idet han da bestemmer sig ud fra denne „nødvendighed“ og ikke ud fra „sig

Digitized by Google

selv", ligger hans egentlige jeg under for nødvendigheden. Hans situasjon er derved forskellig fra den karaktersvages, der overfor et af alle i det væsentlige ens følt tryk bøjer sig, skønt ingenlunde alle eller blot så godt som alle vilde gøre det i hans sted. Ti for denne foreligger der ingen nødvendighed af hvad art tænkes kan, medens der for Per Tot dog foreligger en vis art nødvendighed, idet muligvis enhver, der var genstand for et tryk, der af ham føltes ligeså stærkt, som Per Tot føler trykket af konen, også vilde bøje sig, og Per Tot kan da med en vis ret siges at være under tvang. Men hvis han i henhold til denne „nødvendighed" vil formene sig sagesløs i sin handlen på samme måde, som slaven utvivlsomt er det i sin, befinder han sig unægtelig i en vildfarelse. Ti ganske vist er volisjonen i hvert enkelt tilfælde for hans vedkommende ligesom for slavens på forhånd givet ud fra en faktisk foreliggende nødvendighed. Men ved denne „nødvendighed" er der, uheldigvis for Per Tot, noget i høj grad muggent — han er nemlig selv skyld i den. Medens nødvendigheden for slavens vedkommende ikke har noget med hans grunddisposisjon at gøre, idet den vilde blive den samme, hvordan denne end var beskaffen, og han således er uden skyld i den, ligger årsagen til nødvendigheden og dermed til den hele bedrøvelighed for Per Tots vedkommende netop i hans grunddisposisjon, i hans karakter, og han kan derfor takke sig selv for den. Hvis denne hans grunddisposisjon var en anden, hvis Per Tot bare ikke var bange, så skulde vi nok se ham sige konen besked. Og den kunde være en anden, nemlig i den forstand, at den hos en anden kunde være, ja vel i almindelighed vilde være anderledes — selvom konen også for en anden kunde være slem at bis med, vilde hun dog næppe i den grad imponere alle og enhver. Af forskellen mellem Per Tot og slaven har vi da også alle en ganske tydelig opfattelse. Slavens ulyst til pisken vil ingen bebrejde ham, den er fælles for alle. Men

Digitized by Google

Per Tots frygt for konen er alene hans fejl og ingen andens. Og derfor siger vi vel om ham, at han, ganske som den karaktersvage i almindelighed, lader sig tvinge, og vi indser tillige, at han, som han er, ligesom slaven, er nød dertil, men vi indrømmer ikke, at han, således som slaven, behøvede at være det. Og medens slaven derfor er genstand for vor medlidenhed, men ikke for vor foragt, er Per Tot muligvis begge dele, men i hvert fald det sidste.

I de ovenanførte eksempler på tvang var handlingen bestemt ved individets ulyst til noget, slavens ved ulyst til pinsler, der vilde være uudholdelige for alle, Per Tots ved ulyst til ubehageligheder, der vilde være, mener han i hvert fald, uudholdelige for ham, o. s. v. Nu kan handlingen jo imidlertid også fremgå af en lyst til noget og må selvfølgelig så fald altid repræsentere noget i og for sig villet. Der kunde da synes at ligge en modsigelse deri, at individet skulde kunne tvinges til noget, det i og for sig vil. Men dette i og for sig villede kan i virkeligheden stride mod den egentlige villen ganske som det i og for sig ikke villede: lyst kan stride mod pligt, en „bedre middag" kan være noget i og for sig villet, men dog stride mod den egentlige villen af hensyn til sine følger, o. s. v. Hvis nu det i og for sig skønt egentlig ikke villede betegner et for individet nødvendigt, på samme måde som det for Per Tot er nødvendigt at lystre sin kone uden at kny, idet det nødvendige ligger deri, at enhver, der var genstand for et i styrke tilsvarende tryk, også vilde bøje sig, er individet under tvang i samme forstand, som Per Tot er det. Og det er da netop i denne forstand vi taler om at være en slave af vaner, der kan blive til uvaner, af lidenskaber og laster, som når drankeren er en slave af flasken, den gærrige af sit pengebegær,

Digitized by Google

o. s. v. Når således drankeren søger sin lyst, flasken, udfører han for så vidt noget i og for sig villet, men er ikke desto mindre under tvang, for så vidt da opnåelsen af denne lyst er ham en nødvendighed, altså lysten til behagelighederne ved opnåelsen af den så stor, så overmægtig, at også enhver anden vilde gi efter for en i styrke tilsvarende lyst. Ti denne lyst strider mod hans egentlige villen, idet han i hvert fald på et vist stadium endnu meget vel ved, at drikkeriet medfører hans ulykke og ruin, som han selvfølgelig egentlig ikke vil, fordi hans egentlige villen netop er selvhævdelse. Denne hans egentlige villen og dermed hans egentlige jeg ligger da under for den „nødvendighed" at drikke, ganske som Per Tots egentlige villen, at være sig selv, ligger under for den „nødvendighed" at lystre sin kone. Men selvfølgelig er drankeren, om end muligvis ikke skyld i den øjeblikkeligt foreliggende tvang, så dog i den „nødvendighed", hvorpå den beror, ganske som Per Tot. Hade hans grunddisposisjon eller, om man vil, hans karakter været en anden, vilde denne „nødvendighed" overhodet aldrig ha foreligget.

Det vil derefter i det hele være klart, at:

Fri er viljen, hvor individet kan volisjonere i overensstemmelse med den egentlige villen, det egentlige jeg, idet individet i så fald bestemmer sig ud fra sig selv, altså bestemmer sig selv, ligegyldigt om handlingen er en i og for sig villet, som når vi allesammen f. eks. spiser, drikker o. s. v., eller en i og for sig ikke-villet, som når martyren giver sig pinslerne i vold. Og at:

Tvungen eller ufri er viljen, hvor individet ikke kan volisjonere i overensstemmelse med den egentlige villen, det egentlige jeg, men må volisjonere i strid med dette, idet individet i så fald ikke bestemmer sig ud fra sig selv, men ud fra nødvendigheden, altså ikke bestemmer sig selv, men

Digitized by Google

bestemmes af „andet", fremdeles ligegyldigt om handlingen er en i og for sig villet, som når drankeren drikker, eller en i og for sig ikke-villet, som når slaven træller.

Hvad det altså, bortset fra handlingens nødvendighed eller ikke-nødvendighed, definitivt kommer an på, er da dette, om handlingen repræsenterer den „egentlige villen", er udspring af „det egentlige jeg" eller ikke. Men hvad er så igen det egentlige jeg? — Nu kan der selvfølgelig snakkes adskilligt om et sådant egentligt jeg, uden at nogen deraf bliver synderlig klogere, men skal der overhodet forstås noget derved, må det dog i en eller anden forstand være det sidste eller inderste i individet, hvad man så end nærmere vil forestille sig derved. Men ved egentlig villen, som igen må være udtryk for det egentlige jeg, kan i denne sammenhæng, hvor altså talen er om frihed og tvang, ikke forstås det overhodet sidste eller inderste i individet, men kun det sidste eller inderste i den foreliggende sag, altså individets sidste eller inderste villen i denne, hvorefter egentlig villen i det hele vil sige enhver villen, bagved eller indenfor hvilken der ikke ligger en anden som holdes nede af denne. Ved små og dagligdags begivenheder er der da lige så vel tale om egentlig og uegentlig villen som ved store og indgribende — selvom den foreliggende sag er ganske uvæsentlig og således uden forhold til det overhodet inderste i individet, kan dette selvfølgelig meget vel handle efter sin i denne sag inderste, altså egentlige villen. Når således hr. Petersen en aften har lyst til at gå i teatret, men ikke desmindre med velberåd hu bliver hjemme, fordi han, alt vel overvejet, indser, at han kun dårlig har råd dertil, handler han åbenbart efter sin egentlige villen, sin sidste eller inderste villen i denne sag, skønt hans villen ved denne lejlighed forhåbentlig ikke er udtryk for det overhodet dybeste eller inderste i hans indi-

Digitized by Google

vidualitet. Hvis han derimod undlader at gå i teatret for at undgå ubehageligheder af en arrig kone, handler han ikke efter sin egentlige, sin inderste, sin sidste villen i denne sag, men efter et udenfor denne liggende, altså i forhold til denne ydre. Han behøver just ikke derfor at være under tvang, da det muligvis ikke er en nødvendighed for ham at rette sig efter konen, men efter sin egentlige villen, som ligger bagved, handler han dog ikke og derfor heller ikke frit. Hvorvidt nu altså individet i det enkelte tilfælde handler efter sin egentlige villen eller ej, beror derefter ikke på handlingens art i og for sig. Muligvis kan end ikke enhver dranker på forhånd siges at være under tvang. Hvis alkohol er blevet drankerens eneste tanke og eneste lyst, således at der ikke mere, når han drikker, er nogen egentlig villen bagved, som holdes nede — forudsat altså, at dette overhodet er muligt — kan han med rette siges gennem sit drikkeri at udfolde netop sit egentlige jeg, og dette jeg, der i så fald har fortrængt det oprindelige, kan da ikke siges at være under tvang. Han er ganske vist nød til at drikke, ligesom han er nød til at trække sit vejr, men tvungen er han ikke til nogen af delene. Og på den anden side kan heller ikke enhver martyr siges at handle frit. Når en fanatiker offrer sig for en forrykt ide, siger vi om ham, at han „beherskes" af sin ulykkelige ide, altså netop at han er under tvang af denne, og vi mener dermed, at hans egentlige jeg ligger indenfor eller bagved den efter vor mening fikse ide, det vil sige drift, der behersker ham, og at det holdes nede af denne. Kriteriet for, om en villen er egentlig eller ikke, er da her som overalt alene dette, om den er udtryk for det i denne sag sidste eller inderste i individet eller ej. —

Det egentlige jeg som det overhodet sidste eller inderste i individet kan selvfølgelig kun relativt bestemmes. Og som nu det hele jeg eller selv er indbegrebet af alle i individet fremkaldelige bevidsthedstilstande, eller den hele mulighed for bevidsthedstilstande i dette individ, således må det

Digitized by Google

egentlige jeg eller selv blive indbegrebet af de i individet fremkaldelige, dette individ væsentlig karakteriserende bevidsthedstilstande eller muligheden for disse, og af sådanne bevidsthedstilstande vil sikkert altid visse drifter, et vist grundfond af sådanne, være særlig karakteriserende. Hvilke disse bevidsthedstilstande så igen hos den enkelte er, kan alene konstateres gennem vedkommendes handlinger, hvilket Schopenhauer udtrykker med, at karakteren — således kalder han det egentlige jeg — er „empirisk". Selvfølgelig er nu disse bevidsthedstilstande særlige for den enkelte. „Menneskets karakter", siger Schopenhauer (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*, I. 3. Kap.) „er individuel, særlig for den enkelte. Vel ligger slægtskarakteren altid til grund, hvorfor også visse hovedegenskaber genfindes hos alle. Men der er her en sådan forskel i grad, en sådan forskel i egenskabernes indbyrdes kombinasjon og modifikasjon, at den moralske forskel i karakteren næppe er mindre end forskellen mellem intellektuelle ævner, hvilket siger meget, og begge uden sammenligning større end den legemlige forskel mellem kæmpe og dværg, mellem Apollo og Thersytes". Dette kan i det væsentlige næppe omdisputeres. Hos nogle, sikkert temmelig få, repræsenterer det egentlige jeg således muligvis dyden, hos andre derimod noget ganske andet. Iøvrigt er dette egentlige jeg, altså individualiteten, næppe, som Schopenhauer i det følgende udvikler, helt uforanderlig. For ham er „karakteren" individuel, empirisk, uforanderlig og medfødt, ja endog laster og dyder er medfødte. Men noget sådant absolut er individualiteten ikke. Utvivlsomt kan et oprindeligt ydre ved stadig at få lov til at udfolde sig, til at hævde sig på det indres bekostning, selv efterhånden blive det indre, det egentlige jeg, altså „karakteren", og det oprindelige jeg eller selv, den oprindelige mulighed for bevidsthedstilstande, er da dermed trængt tilbage — drankeren er formentlig et eksempel derpå. Om nu denne oprindelige mulighed helt kan forandres eller, om

Digitized by Google

man vil, helt kan tilintetgøres, er vel et spørgsmål. Men da der ingen grænser kan angives for, hvor langt denne mulighed, dette jeg, kan trænges tilbage, altså for hvor forsvindende ringe „muligheden" og dermed sandsynligheden for jeg'ets genopkomst, kan blive, er dette i virkeligheden et med muligheden af tilintetgørelse — i daglig handel og vandel er det relative nul ikke mere værd end det absolute.

Det vil efter det foregående være klart, at frihed er et ganske relativt begreb, idet der ved tvang kun er tale om, hvad mennesker eller iøvrigt levende væsner faktisk bøjer sig for i det virkelige liv. Derimod kan absolut frihed rent teoretisk hævdes, idet det, rent teoretisk, altid i sidste instans beror på individets vilje, om det vil bøje sig eller ikke. Er viljen blot stærk nok, kan man sige, lar individet sig ikke bøje, og „fejlen" ligger derfor altid hos individet selv. End ikke slaven behøver for så vidt at trælle, han kan la være — hvis han blot selv ikke vil. Ja der gives derefter ikke den magt på jorden eller i himlen, der kan tvinge individet til så meget som blot selv at bevæge dets lillefinger, hvis individet blot selv ikke vil. Og alt dette er selvfølgelig rigtigt nok og friheden for så vidt absolut. Men faktisk er sagen en ganske anden, nemlig den, at individet ikke kan ville denne ikke-villen, fordi en så stærk vilje kun teoretisk er mulig, men faktisk, altså i virkeligheden, ikke forekommer. Og hvis man herimod vil anføre martyrerne som bevis på, at en ubøjelig vilje hos mennesker ikke er en umulighed, ikke teori men håndgribeligt faktum, så er hertil at sige, for det første at denne ubøjelighed kun forekommer under ganske særlige omstændigheder, hvor f. eks. individet forestiller sig sagen som værende af afgørende betydning for dets eget eller muligvis andres ve og vel i tid og evighed, eller lignende, og dernæst, at den i hvert fald

Digitized by Google

altid er noget hos ganske få enestående, der ikke kan gøres til norm for menneskelig vilje i det hele. Hvad derfor menneskelig vilje i det hele faktisk bøjer sig for, kalder vi nødvendighed, og den egentlig ikke-villede nødvendighed kalder vi tvang. Men ganske vist, teoretisk set er viljen absolut fri, og egentlig eller virkelig tvang gives da for så vidt overhodet ikke.

Individet kan da utvivlsomt indenfor sit område handle som det vil, gøre hvad det vil. Men da det nu faktisk særdeles ofte kun rent teoretisk kan ville som det vil, altså volisjonere — Englænderne har her ordet *to will: he wills* — i overensstemmelse med dets egentlige villen, så er viljens frihed i en mængde tilfælde faktisk lig nul eller dog begrænset. Vore handlinger bliver da nødvendigvis særdeles ofte enten ikke eller ikke helt udspring af vort egentlige jeg, repræsenterer enten ikke eller ikke helt vor egentlige villen, og er derfor henholdsvis ikke frie eller ikke helt frie. Og selv hvor vi kunde ville og handle frit, gør vi det ofte af mange og forskellige grunde ikke. Vi giver efter for tryk og pres, skønt vi ikke er nød dertil. Vi lar os binde af hensyn og gør derfor ofte ikke hvad vi vil, og vi lar os drive og drage af hensyn og gør derfor ofte hvad vi ikke vil. Men idet dette til en vis grad beror på vor viljes styrke, står det for så vidt til os selv at gøre vor vilje gældende, at hævde vort jeg overfor vore omgivelser og — overfor os selv. Den svage ævner det sædvanlig kun i ringe grad, den stærke formår det ofte, om end ingen var så stærk, hverken indadtil eller udadtil, at han til enhver tid og i alle forhold kunde ville, som han vilde. Hvilket da definitivt vil sige, at viljen vel er fri i sig selv, men at denne frihed faktisk er begrænset i individets forhold til andet. Og just dette er konsekvensen af Spinozas definisjon.

Digitized by Google

Hr. Petersen tror sig fri i sin væren og virken, han føler sig som den, der til enhver tid vil som han vil. Men dette beror på et dobbelt fejlsyn. For det første kan han overhodet ikke ville arbitrært, ikke ville som han vil i den forstand, at han på stedet skulde kunne skaffe sig en anden vilje, grunddisposisjon, karakter, end den han har, eller med andre ord gøre sig om til en anden. Dette er absolut udelukket. Derimod kan han ganske vist ville som han vil i den forstand, at han kan ville ud af sit væsens grund, af sin sjæls dyb eller dog således, at han i sin villen ikke er i strid med sig selv, og da er han fri. Men — han kan end ikke altid dette. Forhold og omstændigheder, indre og ydre, som han ikke er herre over, bevirker særdeles ofte, at han må ville noget helt andet, end han — egentlig — vil, nøder ham til at volisjonere i strid med sig selv. Han er da under tvang. Og selv hvor der ikke foreligger tvang, handler han ikke altid frit, selv hvor han kunde ville frit og handle derefter, gør han det ofte ikke, men viger, bøjer af, vil ingenlunde som han egentlig vil. Nu står det muligvis i nogen grad til hr. Petersen selv ved at øge sin styrke og derigennem sin magt fremtidig at redusere sin afhængighed af omgivelserne og af sig selv til det mindst mulige, og han har da her et mål at stræbe efter. Men ubetinget viljesfrihed vil han aldrig nå, han vil aldrig nå så vidt, at han kan sige: jeg kan altid ville som jeg vil, jeg bestemmer mig udelukkende selv i min villen og handlen. Hans område er her som overalt ganske begrænset, den ubetingede viljesfrihed er kun et ord. Og hvis hr. Petersen vil indse dette, er han uden tvivl sandheden og virkeligheden så meget des nærmere, men — unægtelig har han så til gengæld en illusjon mindre at leve højt på.

Digitized by Google

Appendiks. Når man med Spinoza ved vilje forstår ævne til at bestemme sig til handlen, eller med andre ord til at ville, til at „volisjonere", og fri handlen derefter kun kan foreligge som udslag af sådan ævne, medens tvungen handlen netop går den egentlige villen imod, er det dermed givet, at uvilkårlige handlinger, hvor der altså ikke er tale om nogen volisjon, ikke kan være hverken fri eller ufri, idet begreberne frihed og tvang overhodet ikke er anvendelige på dem. På den anden side følger heraf, at overalt hvor der findes vilje i nævnte forstand, overalt hvor der altså kan villes vilkårligt, ikke i betydning af at ville arbitrært, hvilket vil sige årsagsløst, men i betydning af at volisjonere, og hvor handlingen altså er udslag af en volisjon, der kan der også være tale om både frihed og tvang. Viljesfrihed er derfor ikke et spesifikt menneskeligt privilegium, hvad tidligere tider forgæves om end med megen ihærdighed har søgt at dokumentere — selvfølgelig kan også dyrene volisjonere, „ha en vilje" og handle derefter, en „vilje", der i mer eller mindre grad kan være udtryk for deres selv eller ikke, og således i samme grad være enten fri eller ej.

At imidlertid de vilkårlige handlinger har deres oprindelse i de uvilkårlige, er i hvert fald yderst sandsynligt. „Viljens oprindelse", siger Ribot (*Les maladies de la volonté*, s. 34), „må søges i den levende materies særlige ævne til at reagere", med andre ord i refleksbevægelserne. Af disse bevægelser har så viljen udviklet sig gennem udvalg og tilpasning.

Ved refleksbevægelser skulde nu egentlig forstås sådanne ubevidste bevægelser, som uden viljens mellemkomst betegner reaksjoner mod påvirkning udefra, f. eks. nethindens ved påvirkning af lyset. Littré siger således: „Reflekse kaldes visse bevægelser, som uberoende af viljen følger på ubevidst sansning". Kommer handlingen derimod istand „som følge af indre forandringer, ved hvilke der udløses spændkraft" (Høffding, *Psykologi*, 2. udg., s. 357), altså uden påvirkning udefra, er handlingen spontan. Såvel reflekse som spontane bevægelser i egentlig forstand er altså uvilkårlige, automatiske, ikke udslag af nogen volisjon.

Der hersker imidlertid, særlig hvad refleksbevægelser angår, en ikke ringe forvirring, idet undertiden også bevidste, ja vilkårlige bevægelser kaldes reflekse. Ribot taler således ofte om „serebrale reflekser", hjærnereflekser, hvormed han mener vilkårlige

Digitized by Google

handinger. Herom siger nu Schneider (*Der menschliche Wille*, II. Kap.): „Den nyere fysiologi gør en fundamental forskel mellem refleksbevægelser og vilkårlige bevægelser, men til de første regner den ikke blot rene fysiologiske bevægelser, men også sådanne, ved hvis istandkomst utvivlsomt fornemmelser, ja endog iagttagelser og tilsvarende følelser medvirker". Schneider går nu videre, idet han betragter ethvert forhold af virkning til årsåg som en refleks: „To mekaniske fænomener, som står i kausalt forhold til hinanden, danner en mekanisk refleks. I samme forstand kan man tale om en kemisk refleks (kemisk reaksjon). To fysiologiske fænomener, der står i kausalneksus, danner en fysiologisk refleks, og to sykiske reflekser, der står i kausalneksus, danner en sykisk refleks". De højeste viljesyttringer er derefter refleksbevægelser så vel som de laveste, kun beror de på „suksessive og simultane kombinasjoner af sykiske reflekser".

Dette er imidlertid at ophæve begrebet refleks i stedet for at bestemme det — kalder man alle bevægelser reflekse, betyder refleksbevægelse i virkeligheden ingenting. Tilmed bliver efter Schneider selve de spontane bevægelser reflekse, eftersom der selvfølgelig også ved dem er kausalneksus, og der er da kun opnået at gøre forvirringen fuldstændig.

Hvad Schneider med rette savner, er åbenbart et udtryk for de bevægelser under et, der betegner en reaksjon mod ydre påvirkning. Man kunde i mangel af bedre kalde dem reaktive bevægelser, der derefter er enten vilkårlige, altså egentlige viljeshandlinger, eller uvilkårlige, og disse sidste igen bevidste eller ubevidste. De ubevidste reaktive bevægelser er da i overensstemmelse med Littré og andre alene refleksbevægelser, hvilket tillige stemmer med den i den almindelige bevidsthed fastslåede betydning af begrebet refleks.

I modsætning til de reaktive bevægelser er alle andre spontane. Disse betegner ikke en reaksjon mod ydre påvirkning, men er udtryk for indre tilstande, udløser, som Høffding siger, spændkraft. De er ligesom de reaktive enten vilkårlige eller uvilkårlige, og de sidste igen bevidste eller ubevidste.

De højere viljesyttringer kan derefter være spontane så vel som de lavere, ja er i almindelighed netop dette, idet de fleste viljesyttringer er udtryk for individets almindelige viljesindhold og ikke foregår under påvirkning udefra. Individet sidder fra om morgenen inde med bestemmelser for hvad det vil dagen igennem. Naturligvis kommer så i løbet af dagen påvirkninger til udefra og bringer større eller mindre afvigelser heri. Men dagen

Digitized by Google

er for de flestes vedkommende i det væsentlige forud bestemt, vi går med den i „hodet", det vil sige handlingerne er spontane.

Selvfølgelig beror adskilligt af individets viljesindhold, hvoraf de spontane handlinger er udslag, oprindeligt på indtryk udefra. Men disse indtryk bundfælder sig efterhånden i individet som indhold, og gennem dette individuelle indhold er individets handlen væsentligt bestemt.

Digitized by Google

SPONTANE TANKER.

NÅR man i almindelighed uden betænkning taler om, at den ene tanke eller forestilling ved assosiasjon fremkalder den anden, glemmer man gærne, at det selvfølgelig i virkeligheden ikke er tanke, der fremkalder tanke, men den til tanken svarende stofbevægelse i hjærnen, der fremkalder en anden stofbevægelse i hjærnen, hvortil så den nye tanke svarer. I denne opfattelse har Auguste Comte utvivlsomt ret, og ethvert forsøg på her at rokke hans posisjon vil sikkert for alle tider være håbløst. Og hvis man herimod vil indvende, at vi med lige så megen ret kan sige, at tanke fremkalder tanke, som at stofbevægelse fremkalder stofbevægelse, fordi vi lige så lidt ved hvad stof som hvad tanke er, så er dertil at svare, at kun bevægelse overhodet kan fremkalde noget — hvile kan ingenting fremkalde — og medens vi nu meget vel kan, ja må forestille os stoflige bevægelser i hjærnen, så er det os ganske umuligt at forestille eller tænke os bevægelser, være sig i hjærnen eller andetsteds, uden stof. Hvis vi altså ikke rent materialistisk vil forestille os tanke som stof, kan vi overhodet ikke forbinde nogen mening med, at tanke fremkalder tanke. Vi ved derfor så sikkert som noget, at der bag tankeforbindelserne må ligge stoflige bevægelser i hjærnen — trods Stuart Mills (*System of Logic,* book VI, chapt. IV, § 2) naive bemærkning, at noget sådant, selvom det er sandsynligt, ikke er doku-

Digitized by Google

menteret (!) for forestillingernes vedkommende, således som for sansefornemmelsernes, og derfor ikke til at lide på. Hvad der foregår i hjærnen, når vi tænker, om det er „svingninger" (Hartley) eller noget andet, ved vi ganske vist ikke, men at der må foregå noget, det ved vi — en tanke kan lige så lidt som en fornemmelse svæve i luften. Assosiasjonslovene er derfor også kun derivative love, ikke sidste love. Men af den grund at frakende sykologien al videnskabelig betydning, hvad Comte gør, er uberettiget. Man kunde af samme grund forkaste f. eks. hele kemien. Også kemiens love er derivative love, idet der til grund for dem må ligge en mekanik, som vi ikke kender, og vi må da nøjes med rent empirisk at konstatere disse love. Men også tankens love kan vi rent empirisk konstatere, nemlig ad sykologisk vej, altså ved introspeksjon og på anden måde, og hermed er sykologiens videnskabelighed konstateret med det samme.

At nu tankevirksomheden, tænkningen, i en meget væsentlig grad er bestemt ved assosiasjon, ligegyldigt om man her med Hume vil lægge tre prinsipper til grund: lighed, berøring og kausalitet, eller man med Hartley og James Mill vil redusere disse tre prinsipper til et: berøring, er ganske vist ubestrideligt. Men heraf følger dog ikke, at tanker kun kan opstå ved assosiasjon, og at der overhodet ikke gives spontane tanker, opståede indefra, altså i en vis forstand „af sig selv", omend selvfølgelig ikke uden årsag. Begribeligvis er individets tankerække fra morgen til aften ikke udelukkende bestemt ved den første „tilfældige" tanke om morgenen og assosiasjoner ud fra denne, afbrudt af indtryk udefra og assosiasjoner ud fra disse igen. Rækken kan brydes af spontant opkommende tanker, der altså ikke er uden årsag, men udtryk for fysiologiske tilstande og bevægelser i individets indre og i hjærnen, som blot ikke skyldes hverken assosiasjoner eller påvirkning udefra. Individet kan således være dybt inde i en eller anden tankegang, der

Digitized by Google

pludselig afbrydes af et forestillet behag ved mad og drikke, eller af andre forestillinger, der beror på naturlige krav. Dette er faktisk. Sådanne forestillingers opkomst har nu naturligvis deres rent fysiologiske årsager og derigennem deres forklaring. Men nu har altså også enhver anden forestilling sit fysiologisk tilsvarende, og ligesom vi med sikkerhed ved, at den til tanken svarende fysiologiske bevægelse i hjærnen må foregå, når vi tænker — selvom vi med materialismen, særlig efter Gassendi, lige så lidt kan forbinde nogen mening med, at tanken er et med denne bevægelse, som at den, især efter de gamle, er stof — således må utvivlsomt også tanken komme op, når den fysiologiske bevægelse foregår. Nu har ethvert individ et for dette særligt, sjæleligt indhold, det vil sige mulighed bl. a. for visse forestillinger, og hele dette indhold har selvfølgelig sit tilsvarende fysiologiske apparat. Utvivlsomt kan da dette apparat, snart på et punkt, snart på et andet, sættes igang indefra så vel som udefra. Allerede straks om morgenen, når individet vågner, vil der også „vågne" tanker, det vil sige, det til tankerne svarende fysiologiske apparat, der om natten, når individet ingen tanker har, hviler, begynder, samtidig med den almindelige opvågnen, at fungere. De tanker, der således vågner, vil vel i almindelighed være dem, hvoraf individet i den pågældende tidsperiode fortrinsvis er optaget. Men denne „opvågnen" af tanker finder ikke blot sted ved individets udtræden af søvnen, den kan i løbet af dagen foregå til enhver tid, og en tanke kan således opkomme, om det skal være, midt i en tankerække, uden nogen forbindelse med denne tankerække iøvrigt. Den hvis samvittighed tynges af et eller andet, behøver hverken ydre påvirkning eller tankeforbindelser, for at samvittighedsnaget skal melde sig, det kan til enhver tid vågne ganske „af sig selv", det vil sige, det til samvittighedsnaget svarende fysiologiske apparat kan sættes i bevægelse indefra, som når vi om morgenen vågner „spontant", uden ydre påvirkning, alene af fysiologiske årsager. På denne måde

Digitized by Google

kan spontane tanker til enhver tid dukke op som udtryk for sjæleligt indhold, og selvfølgelig kan der da udgå assosiasjoner fra dem igen. Erindringer kan således meget vel opkomme aldeles „umotiveret", det vil sige uden forbindelse eller sammenhæng med den øvrige tankegang. Men også andre forestillinger, med hvis mulighed for fremkaldelse individet overhodet sidder inde, vil kunne opstå spontant, altså ved at det fysiologiske apparat sættes igang indefra. Når således livsenergien i det hele forhøjes, f. eks. under indflydelse af mad, vin, tobak, frisk luft, skønne omgivelser, glædelige efterretninger, o. s. v., vil ikke blot ideassosiasjonerne derved blive livligere, hurtigere og tydeligere, men også vil der kunne vågne tanker derved, under omstændigheder som de nævnte vel nærmest lyse tanker, medens en deprimerende indflydelse, med tilsvarende formindskelse af livsenergien, vil kunne bevirke, at mørke tanker bryder frem. Men vilkårligt kan sådanne tanker ikke fremkaldes, de kommer „af sig selv" som udtryk for individets sjælelige indhold. Og derfor bliver tænkningen ved de spontane tankers opkomst heller ikke mindre lovmæssig — som en hund i et spil kejler ganske vist bringer forstyrrelse i spillet, men ikke bevirker brud på nogen naturlov eller på den hele årsagssammenhæng i tilværelsen, således vil en i en tankerække „umotiveret" opkommende tanke vel bringe forstyrrelse i denne, men ikke derfor annullere tankens love. Ganske som tankerækken kan brydes af indtryk udefra, således også af spontant opkommende tanker indefra. Men årsagssammenhængen i det hele antastes hverken i det ene tilfælde eller i det andet.

Assosiasjon er altså ikke det eneste prinsip for tænkningen — spontaneitet kan ikke lades ude af betragtning. Men ganske vist er assosiasjon det væsentlige ved al tænkning, idet al sammenhæng, al orden, al fornuft beror på den. Og desuden — jo mere optaget individet er af sine tanker, desto vanskeligere vil spontane tanker kunne trænge sig

Digitized by Google

frem. Særlig hvor det drejer sig om vigtige og betydningsfulde afgørelser for individet, vil opdukken af spontane tanker kun særdeles vanskeligt kunne finde sted, simpelthen fordi der ingen plads vil være for dem — det af en alvorlig sag optagne individ vil ofte „glemme“ både sult, tørst, samvittighedsnag og meget andet.

Digitized by Google

EGOISME.

At det sidste mål for enhver menneskelig villen altid og uden undtagelse må være opnåelse eller fastholden af en lyst, ɔ: noget individet behageligt, eller undgåen, fjærnelse, af en ulyst, ɔ: noget individet ubehageligt, skulde synes så selvindlysende og uimodsigeligt, at man blot ikke fatter, hvorledes man nogensinde har kunnet tvivle derom.

Naturligvis kan man ville en ulystfølelse, ville noget ubehageligt — derom er talen ikke. Men man kan bare ikke ville det som sidste mål, d. v. s., der må altid bagved det ubehagelige, man i øjeblikket vil, ligge noget behageligt, som man her igennem vil opnå, eller ubehageligt, man vil undgå. Og det er da dette bagved liggende behagelige eller ubehagelige, der er handlingens sidste eller egentlige mål.

Dette indses let af følgende. Dersom en villen går ud på opnåelse af en lystfølelse eller undgåen af en ulystfølelse, da er den dermed begrundet, forklaret. På spørgsmålet: hvorfor villes dette, er det fyldestgørende at svare: fordi det skaffer vedkommende lyst eller fjærner ulyst. Der spørges ikke mere, tingen er begrundet, den forstås. Hvis derimod en villen går ud på opnåelse eller fastholden af en ulystfølelse, og der spørges: hvorfor villes denne, da er svaret først tilfredsstillende, når vi får at vide, hvorledes denne ulystfølelse kan tjene individets lyst.

Ethvert andet svar er utilstrækkeligt og forklarer ingen-

Digitized by Google

ting. Hvis man f. eks. vilde sige: han gjorde dette for ham ubehagelige, fordi det var hans pligt, da er dette ingen grund, undtagen under den forudsætning, at der for ham var noget tilfredsstillende, noget behageligt ved selve det at gøre sin pligt, eller ubehageligt ved at la være. Her har vi forklaringen: det han vilde, var ingenlunde det ubehagelige i handlingen, men noget bagved denne liggende ganske andet. Altså: en vilje til at udføre en ubehagelig pligt er en fuldkommen forståelig ting, men kun under forudsætning af det endnu mere ubehagelige ved ikke at udføre den. — Vilde man som forklaring til den ubehagelige handling anføre vane, da er, hvis der skal være mening i forklaringen, forudsætningen ganske den samme, at der nemlig må være noget behageligt ved selve det at følge sin vane eller ubehageligt ved at bryde den, og her har vi da den forklarende grund. — Og vilde man endelig motivere handlingen som udslag af lune, grille, fiks idé eller lignende, da ligger der heller ikke heri nogen forklaring eller antydes nogen grund, uden den, at der for vedkommende må være noget behageligt ved at tilfredsstille sit lune, udføre sin grille eller følge sin fikse idé. — Kort: en vilje til en lystfølelse forstås umiddelbart, en vilje til en ulystfølelse må forklares, ɔ: vi forlanger at kende den lystfølelse, individet gennem denne ulystfølelse vil opnå, eller den ulystfølelse det vil undgå. Men dette, at viljen kun kan forklares ved den lystfølelse, hvorpå den går ud, eller ved den ulystfølelse, der søges undgået, vil ikke sige andet end, at viljeshandlingen, indtil denne forklaring kommer, står som en meningsløshed, en absurditet, ɔ: en umulighed.

At man kun kan ville sin egen lyst, udtrykkes klart og utvetydigt af den franske universitetsprofessor Ribot: „Ethvert væsen, med eller uden fornuft, sundt eller sygt, kan kun ville, hvad der i det pågældende øjeblik forekommer det at være dets største gode eller mindste onde. Selv det menneske, der foretrækker døden for vanære eller fremfor

Digitized by Google

at svigte sin sag (*apostasie*), vælger det mindst ubehagelige .... Altid går valget mod det mest tiltalende. Det modsatte er umuligt. Dette er en så klar sykologisk sandhed, at allerede de gamle havde opstillet den som aksiom, og der har måttet adskillige bind metafysik til for at få den forplumret (*Les maladies de la volonté*, s. 30).

Alt dette er tydeligt nok. Men nu tar uheldigvis konsekvenserne heraf sig ret farlige ud, i det mindste ved første øjekast. Når vi nemlig kun kan ville vor egen lyst, når vi kun kan ville noget, fordi det er behageligt for os, og umuligt til syvende og sidst kan ville noget, fordi det er behageligt for andre, så ser det unægtelig ud, som om vi alle må være topmålte egoister, og den såkaldte „uinteresserede sympati" kan da ikke være andet end blændværk, illusjon.

Der har da også i tidernes løb til bedste for den uinteresserede sympati og moralen været gjort adskillige forsøg på at slippe udenom det fatale: enhver kan kun ville sin lyst. To sådanne forsøg skal omtales her. Det ene er af ingen ringere end John Stuart Mill, det andet af en autoritet som professor Høffding.

I „*System of Logic*", bog VI, kap. II, 4, skriver St. Mill følgende: „Når viljen siges at være bestemt ved motiver, må der ved motiv ikke altid forstås den følelse, der vækkes ved forestillingen om en lyst eller en smærte." „Det er sikkert, at vi efterhånden, under indflydelse af assosiasjon, kommer til at begære midlet uden at tænke på målet: handlingen selv bliver genstand for begær og udføres, uden at noget andet motiv end den selv er medvirkende. Her kan det endnu indvendes, at da handlingen ved assosiasjon selv forskaffer os lyst, føres vi nu så vel som før til at handle ved forudfølelsen af lyst, nemlig lysten ved selve handlingen. Dette må indrømmes. Men sagen ender ikke her. Efterhånden som vi danner os vore vaner og vænner os til at ville en særlig handling eller måde at optræde på, fordi den er os behagelig, vedbliver vi tilsidst at ville den, uden hen-

Digitized by Google

syn til at den er os behagelig." „Således går det til at vaner, der ved overdrivelse er blevne skadelige, vedblivende følges, skønt de ikke længer er behagelige; og således går det også til, at den vanlige vilje til at fortsætte på den engang valgte rette vej ikke forlader den moralske helt, selvom den, være sig nok så virkelige, belønning, han utvivlsomt får i bevidstheden om at handle ret, er alt andet end et ekvivalent for lidte smærter eller opgivne ønsker." „Den til vane blevne vilje kaldes almindeligvis forsæt; og blandt årsagerne til vore viljestilstande og de handlinger der flyder af dem, må ikke blot regnes behag og ubehag men også vore forsætter. Det er først, når vore forsætter er blevne uafhængige af de følelser af smærte eller lyst, af hvilke de fra først af er opståede, at vi siges at ha en fast karakter."

Hvis ovenstående var skrevet af et almindeligt menneske og ikke af en Stuart Mill, vilde de fleste straks indse det forkerte deri. Nu vil adskillige standse derved og grunde over den formentlige dybsindighed. Men det er overflødigt. Stuart Mills dybsindighed har på dette sted, som iøvrigt på andre, svigtet ham: undertiden sover jo selve Homer.

Lad os altså se, hvorledes det egentlig hænger sammen med denne „forsæt"teori. — Fra først af vil vi handlingen for det behagelige måls skyld, det er det første stadium. Det andet er det, at vi vil den for selve den behagelige handlings skyld. Nu kommer det tredje, som Mill bygger sin teori på. „Efterhånden som vi vænner os til at ville en bestemt handling", siger han, „vedbliver vi tilsidst at ville den, uden hensyn til, at den er behagelig." Hvorfor vil vi den da, spørger man, en grund må der dog være. Fordi det nu engang er blevet vort forsæt at udføre en sådan handling, svarer Mill. Men hvad vil dette sige andet, end at vi udfører den for det — behagelige — forsæts skyld, fordi det nemlig vilde være os ubehageligt at bryde dette. Dette er den eneste tænkelige og iøvrigt aldeles selvfølgelige grund til handlingen, og det er ganske forunderligt, at Mill ikke har

Digitized by Google

set det. — Men ligeså forunderligt er det, at han kan tro på muligheden af en „moralsk helt", der med fuld klarhed over, at bevidstheden om at handle ret er ham et mindre gode end det at slippe for visse smærter eller at få visse ønsker opfyldt, skulde kunne vælge det mindre gode for det større — når ikke et nyt motiv kom til. Hvorfor i alverden skulde her, i strid med alle love, den mindre vægt tynge den større ned? En sådan helt vilde — ikke være dum eller gal, det vilde han kun være, hvis han ikke kunde indse hvilket gode, der var størst, men han vilde være en fuldkommen umulighed, ikke blot som helt, men overhodet som tilværende væsen. Nej enten må den moralske helt ha færten af, at selve det at handle ret er ham det største gode, eller også må der være noget andet behageligt, der lokker ham, eller ubehageligt, der skræmmer ham. Og dette sidste kan tydeligvis ikke være andet end det for ham ubehagelige ved at bryde sit engang for alle bestemte forsæt. — Det er overhodet en besynderlig misforståelse af Mill at tro, at forsætter kan være sidste motiver for viljen, således som behag og ubehag. Man udfører en handling, enten fordi man har lyst til at udføre den, eller fordi man har ulyst til at la være. Dette er den sidste og eneste forklaring, der kan gives af et sådant fænomen. Nu kan man ganske vist også udføre en handling, selv en ubehagelig, fordi man engang for alle har det forsæt at udføre den slags handlinger. Men dette er ikke sidste grund. Denne ligger bag ved og lyder: fordi det er ubehageligt ikke at holde sig sine forsætter efterrettelig.

Så vidt St. Mill. Det er tydeligt, at det ikke er lykkedes ham at påvise andre motiver for viljen end sådanne, som beror på lyst eller smærte. Vi skal nu se, hvor vidt det er lykkedes prof. Høffding at komme „egoismen" til livs.

I *Psykologi*, s. 374—76, protesterer professoren mod, at „driftens genstand" altid skulde være „en lystfølelse (eller ophævelse af en ulystfølelse)". „I sulten f. eks. gælder drif-

Digitized by Google

ten først og fremmest selve føden, ikke lystfølelsen ved at fortære føden." „Motivet, den bevægende kraft," er derfor „den følelse, som vækkes ved forestillingen om målet, men ikke den følelse, som vækkes ved forestillingen om, at vi vil føle lyst ved at ha nået målet". — Men at driften i sulten netop gælder „lystfølelsen ved at fortære føden", fremgår dog tydeligt deraf, at hvis man fra den hele forestilling om føden borttager den enkelte forestilling om lystfølelsen ved at fortære den, vil driften ophøre i samme øjeblik, fordi der intet mere er for den at tendere hen imod. Vel er føden driftens genstand, men kun i dens egenskab af at kunne fortæres. Når tænderne løber i vand, når maden ligesom smages forud, da ses det tydeligt, hvad driften går ud på: det er den forestillede lystfølelse ved at fortære føden, alias lysten til at fortære den, der er den bevægende kraft, motivet. — Driften til at lindre andres nød eller fremme deres velfærd ledes, som prof. Høffding utvivlsomt med rette mener, af forestillingen om den lyst de vil føle ved deres forbedrede tilstand — ganske som driften i sulten ledes af forestillingen om føden. Motivet til denne handling, hvis den kommer i stand, er altså også efter prof. Høffdings definisjon, den følelse, som vækkes ved denne forestilling. Hvad er nu det for en følelse? — Åbenbart forudfølelsen, fornemmelsen af den lyst vi vil opnå ved deres forbedrede tilstand, alias vor lyst til at nyde denne deres tilstand, ganske som forestillingen om føden vækker vor lyst til at nyde den. Hvad vi vil opnå ved føden er det for os behagelige ved den — hvad i alverden skulde vi ellers med den — altså lystfølelserne ved at fortære den, og lysten til disse lystfølelser er handlingens motiv. Hvad vi vil opnå ved at forbedre andres tilstand er det for os behagelige ved denne forbedrede tilstand — hvorfor skulde vi ellers bryde os om den — altså de lystfølelser, denne tilstand vil fremkalde hos os. Dette behøver ikke at stå klart for den egentlige tanke, d. v. s. vi gør os just ikke logisk rede derfor — skønt dette kan ske og skyldes da, som

Digitized by Google

prof. Høffding påviser, en lidet skøn, næsten sygelig tilbøjelighed til at abstrahere. Tanken er rettet mod den hele ting, ved sulten mod føden, ved de sympatiske drifter mod andres lystfølelser. Men bag ved den klare tanke ligger den dunkle drift som en edderkop i sit spind og lurer på sit bytte. Og driften er kun rettet mod det i tingen, der kommer den ved, der har betydning for den. Når jeg synes, at det dog var rart, om jeg kunde gi lille Poul en bicycle, da mener jeg dermed, uden at gøre mig det klart, at det at Poul fik denne fornøjelse, vilde være rart — for mig. Vel tænker jeg på hans glæde, men denne glæde har kun betydning for mig ved den lyst, den bringer mig. Det er den dunkle lyst til denne min glæde ved at se ham glad, der er handlingens motiv.

Prof. Høffdings idé er sindrig, men den holder ikke stik. Også her viser det sig umuligt at slippe uden om det ulykkelige: enhver kan kun ville sin lyst. Og intet under. Hvad vil det „at ville" i grunden sige andet end at søge sin lyst. Hvorfor vil jeg dette eller hint? Fordi det lyster mig, ɔ: fordi jeg vil det. At ville sin lyst, at ville hvad der lyster en, er at ville det man vil. At ville sin ulyst, eller blot at ville andet end sin lyst, er at ville hvad man ikke vil. Men at dette sidste er en modsigelse, en umulighed, turde måske være indlysende. Og dog — der vil utvivlsomt endnu komme mange forsøg på at rokke denne simple selvfølgelighed og påvise, at umuligheden alligevel er mulig — menneskene er jo nu engang en ufortrøden slægt. Men det vil ikke lykkes nogen, sålænge verden står.

Nu kommer imidlertid det mærkelige: trods det at vi ligeså umuligt kan ville andet end vor egen lyst, som at stenen kan rulle op ad bjærget, og at vi altså til syvende og sidst kun kan ville andres glæde for vor egen skyld, er det i virkeligheden alligevel ganske meningsløst at ville redusere al menneskelig villen til egoisme. Forskellen mellem altruisme og egoisme bliver ved at være endda. Vi kalder nu engang

Digitized by Google

ikke det egoisme at føle lyst ved andres lyst, glæde ved andres velfærd, og forskellen på altruisten og egoisten er jo netop den, at den første føler denne lyst, den sidste ikke.

Altså Du som elsker Din næste og gør det gode, som „glemmer Dig selv" og ganske går op i Din omsorg for andre: vær ikke mistrøstig. Du er ingen egoist. Din tanke er rettet mod andres tarv, dem tænker Du på og se: Din tanke er skøn. Dit hjærte higer mod andres lykke, Du er glad ved deres glæde og græder ved deres sorg, og Dit hjærte er godt. Du lever og virker for andres vel, og Din gerning er god og stor og skøn. Men, ædle sjæl — bild Dig bare ikke ind, at Du vil alt dette skønne og gode af anden grund end den, at det bringer Dig lyst. Det befordrer Dit velvære ganske på samme måde som Dit stykke smørrebrød, når Du er sulten. At ville andet end netop dette Dit velvære, er Dig absolut umuligt: Du kunde lige så godt forsøge at springe væk fra Din skygge.

Digitized by Google

INDETERMINISME.

Den deterministiske opfattelse af viljen har aldrig været populær. For de mange er begreberne determinisme og fri vilje uforenelige, og frihed kun mulig der, hvor viljen er indetermineret, det vil sige ikke bestemt af nogen forudgående årsag. Er den nemlig det, foreligger der selvfølgelig nødvendighed, og da der nu tillige, iøvrigt med rette, foresvæver indeterministen noget om, at den frie handling ikke kan være nødvendig, eftersom den i så fald ikke er fri, slutter han, at viljen, hvis den ellers er fri, ikke kan være årsagsbestemt, determineret. Hans fejlsyn beror derpå, at den nødvendighed, der er uforenelig med frihed, ikke er nødvendighed i betydningen årsagsbestemthed, men nødvendighed i betydningen tvang. Da han imidlertid ikke har øje for disse to ganske forskellige betydninger af ordet, tror han det er årsagssammenhængen det gælder om at komme tillivs. Og uforknyt retter han da sine angreb mod denne, uden at indse det på forhånd absolut håbløse deri.

Om viljen er fri, vil da for indeterministen ifølge Kant (*Kritik der reinen Vernunft*, 3. antinomi, anmærkning) sige, om der hos os „må antages en ævne til at begynde en række af suksessive ting eller tilstande af sig selv", hvoraf meningen er — hvis der ellers skal være nogen mening i det, hvad man ganske vist aldrig kan være sikker på, når man har med Kant at gøre — om vi formår at frembringe

Digitized by Google

årsagsrækker, hvis første led ikke selv er virkning af nogen forudgående årsag. Med hensyn til sådanne rækkers mulighed overhodet, der dog skulde synes at ha nogen interesse, bemærker nu Kant, at det „just ikke er nødvendigt at besvare, hvorledes noget sådant er muligt, da vi også ved kausalitet efter naturlove må la os nøje med *a priori* at erkende, at sådan kausalitet må forudsættes, skønt vi ikke på nogen måde begriber muligheden af, hvorledes gennem en vis væren et andets væren kan sættes, og her ganske må holde os til erfaringen". Dog indrømmer Kant, at han ganske vist ikke har bevist nødvendigheden af en første begyndelse „af frihed" af en række fænomener, uden for så vidt som den „kræves til begribeligheden (*sic!*) af verdens oprindelse". Men da dermed „ævnen" — hvis ævne, ævnen hos hvem? — „til at la en række i tiden begynde ganske af sig selv er bevist (!), så er det også tilladt at la forskellige kausalitetsrækker begynde af sig selv midt i verdensforløbet", hvoraf meningen skal være den, at vi har lov til at forudsætte ikke blot sådanne rækker, men tillige ævne hos os til at frembringe dem.

Kants opfattelse er selvfølgelig ganske overfladisk. Han ser ikke forskellen mellem det absurde: en virkning uden årsag, og det — formentlig — uerkendelige: den almindelige årsagssammenhæng. Men bortset fra de „nye" årsagsrækkers absurditet, det vil sige umulighed, er der en modsigelse, en meningsløshed i dette at kunne begynde årsagsrækker „af sig selv". Begynder de af sig selv, er det jo ikke os, der begynder dem, og er det os, der begynder dem, begynder de ikke af sig selv. Og endelig, selv under den umulige forudsætning af sådanne rækkers mulighed, opstår der en ny og ikke mindre afgørende vanskelighed. Hvis der nemlig ikke er årsagsforbindelse mellem volisjonen, den enkelte villen, og individets beskaffenhed i det givne øjeblik, det vil sige disposisjonen, så er denne villen ikke udspring af individet, hvorved den meningsløshed fremkommer, at individets

Digitized by Google

egen villen ikke er dets egen villen. — Den indeterministiske frihed, forstået på Kants maner som ævne til at frembringe „nye" årsagsrækker — og der er iøvrigt ingen anden måde at forstå den indeterministiske frihed på, — er da i sig selv en absurditet, en meningsløshed, en umulighed. Men herpå lægger indeterministen ingen vægt. Han kommer overhodet ikke til sin opfattelse ved direkte betragtning eller undersøgelse af viljen, men ved at udlede konsekvenser for denne andetsteds fra. Han slutter: den og den ting må hænge således sammen eller kan ikke hænge således sammen, altså kan viljen ikke være determineret. Indeterminismen er således ikke noget egentligt positivt system, men nærmest at opfatte som en række indvendinger. At disse indvendinger må være betydningsløse, er i og for sig på forhånd givet ved de meningsløsheder, hvortil de fører, og den utålmodige kan da meget vel forsvare at affinde sig med indeterminismen allerede her. Men at de også virkelig er det, vil for hver den, der har tålmodighed, vise sig ved en nærmere betragtning af hver enkelt af de vigtigste for sig.

Iøvrigt er Kants hele antinomilære, hvor teser og antiteser, der udsiger lige det modsatte af hinanden, med samme nødvendighed skal fremgå af vor erkendelses grundformer, simpelthen en alvorlig tænker ganske uværdig.

Hans fire antinomier er følgende:

1) *Tesis:* Verden har en begyndelse i tiden og grænser i i rummet.
   Antitesis: Verden har hverken begyndelse i tiden eller grænser i rummet, men er uendelig både med hensyn til tid og rum.

2) *Tesis:* Enhver sammensat substans består af enkelte dele, og der eksisterer ikke andet end det enkelte og hvad der er sammensat af dette.

Digitized by Google

Antitesis: Intet sammensat består af enkelte dele, og der eksisterer intet enkelt.

3) *Tesis:* Kausalitet efter naturlove er ikke det eneste, hvoraf fænomenerne i verden kan afledes. Også kausalitet efter frihed må antages til forklaring af fænomenerne.
Antitesis: Der gives ikke frihed, men alt i verden sker fuldt ud efter naturlove.

4) *Tesis:* Til verden hører noget, der enten som del af den eller som årsag til den er et ubetinget nødvendigt væsen.
Antitesis: Der eksisterer intet ubetinget nødvendigt væsen som verdens årsag, hverken i verden eller udenfor den.

De fire teser, for hvilke „beviserne" hos Kant er nedsænkede i et fuldkommen blækspruttesort, hvoraf de kun, hvad der iøvrigt end ikke er umagen værd, med stort besvær kan udredes, hviler helt igennem på de ynkeligste spidsfindigheder og sofismer. Tar man en enkelt tese frem, f. eks.: verden har en begyndelse i tiden, og den tilsvarende antitese: verden har altid været til, da er det vel forståeligt om Per eller Poul kan formene, at disse to sætninger er lige „ubegribelige", og at man derfor lige så godt kan „tro på" den ene som på den anden. Men en tænker burde ikke være blind for, at den første sætning er absurd, selvmodsigende, absolut uden mening, medens den anden ikke er noget af dette. At verden altid har været til, strider ikke mod vor forstand, er netop hvad vor forstand udsiger os om verden. Og ganske på samme måde forholder det sig med de øvrige teser: de er alle absurde, strider mod forstanden som $2 + 2 = 5$, medens der intet absurd er i antiteserne, der kun på forskellig måde er udtryk for uendeligheden som forestilling i os.

Selv en så ihærdig beundrer af Kant som Schopen-

Digitized by Google

hauer må her opgi ævred. Hele antinomilæren er, siger han, „et rent spilfægteri, en skinkamp". „Kun antitesernes påstande beror virkelig på vore erkendelsesformer, det vil sige på de nødvendige, *a priori* visse, mest almene naturlove. For dem alene føres beviserne med objektive grunde . . . . . Beviset for tesis er i alle fire antinomier kun en sofisme, medens beviset for antitesis er fornuftens uundgåelige følgeslutning ud fra os *a priori* bevidste love for verden som forestilling. Kant har også kun med besvær og spidsfindigheder kunnet opretholde teserne og ladet dem foretage skinangreb på den med oprindelig kraft udstyrede modstander. Under dette er hans første og gennemgående kunstgreb dette, at han ikke, som man gør, når man er sig sin sags sandhed bevidst, fremhæver *nervus argumentationis* og fremstiller denne så isoleret, utilsløret og tydelig som overhodet mulig, men tværtimod både ved teser og antiteser skjuler den under en syndflod af unyttige ord og vidtløftigheder" (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Anhang, 3. Udg. 1859, s. 586—87).

Den mest populære indvending mod viljen som determineret er sikkert den, der går ud på, at man er sig umiddelbart bevidst som et faktum, at man kan gøre, hvad man vil, altså, slutter man, kan der ikke foreligge nødvendighed for, at man netop gør den ting, man gør. Hvis en sådan nødvendighed foreligger, mener man, kan man jo i virkeligheden ikke gøre, hvad man vil, men kun hvad der på forhånd er givet gennem denne nødvendighed, så er det ikke en selv, der bestemmer handlingen, men denne er bestemt gennem nødvendigheden alene.

Fejlsynet her beror simpelthen på, at man forveksler nødvendighed i betydningen tvang med nødvendighed i betydningen årsagsbestemthed. Det umiddelbart bevidste faktum, at man, hvor der ikke foreligger være sig hindringer

Digitized by Google

eller tvang, kan gøre hvad man vil, er rigtigt, og ingen determinist vil benægte det. Når det dernæst siges, at der altså ikke foreligger nødvendighed for, at man netop gør en bestemt ting af flere, da er det også rigtigt, idet man i virkeligheden, selv om man ikke gør sig det klart, ved nødvendighed her forstår tvang, og der selvfølgelig ikke kan foreligge tvang, hvor det på forhånd er givet, at der netop ikke foreligger tvang. Der kan her ikke foreligge et i forhold til individet ydre, som tvinger individet til at bøje sig, til at udføre denne bestemte handling, og således gør det nødvendigt for det at udføre den. Derimod foreligger der ganske vist i alle tilfælde nødvendighed i betydningen årsagsbestemthed, idet individets villen, volisjonen, er bestemt, årsagsbestemt, gennem disposisjonen overfor driften, det vil sige gennem individet selv. Og denne nødvendighed er det nu, indeterministen forveksler med tvang. Således prof. Kroman (*Tænke- og Sjælelære*, s. 305) hvor han lar deterministen mene: „Tvangen kommer altså ikke udefra, og føles derfor ikke". Men således mener deterministen ikke. Han siger derimod: der er ingen tvang. Tvang kan overhodet kun komme „udefra", kun fra et i forhold til individet ydre. Selv den såkaldte „indre" tvang, hvor lidenskaber og laster behersker individet, beror på et i forhold til dette ydre, på „andet". Men den nødvendighed, der som årsagsbestemthed foreligger ved frie handlinger, er ikke tvang, fordi den ikke er et i forhold til individet ydre, som dette bøjer sig for, overhodet ikke et fra individet forskelligt, ikke et „andet", men individet selv. Nødvendigheden ligger her ikke som ved tvungne handlinger deri, at individet er nød til at bøje sig for „andet", men deri, at det er nød til at være sig selv. Hvis individet nu skal være under tvang af denne nødvendighed, må det altså være under tvang af sig selv, være sin egen tvang — men hermed er det ikke muligt at forbinde nogen som helst mening.

Digitized by Google

Indeterminismen skælner ikke mellem determinisme og fatalisme, ser ikke, at fordi tvang altid er nødvendighed, nødvendighed derfor ikke altid er tvang. For fatalismen eksisterer der, også ved de tilsyneladende frie handlinger, udenfor individet en tvingende magt, som dette må bøje sig for, eller som behersker og bøjer dets vilje i en bestemt retning, ligegyldigt hvad dets vilje, bortset fra denne magt, vilde gå ud på. Der kan da højst være tale om frivillighed, ikke om frihed. Anderledes for determinismen. Den forudsætter utvivlsomt årsagssammenhæng og den dermed følgende nødvendighed i hele tilværelsen. Men idet denne nødvendighed udfolder sig som individualitet, individualiserer sig, bliver individet selv, som led i sammenhængen, en del af denne nødvendighed, og denne del af den hele nødvendighed, som er et med individet, kan selvfølgelig ikke være udenfor dette, eller over det, som et fatum det må bøje sig for, eller som behersker det. Hvor da handlingen er bestemt gennem den del af den hele årsagssammenhæng eller nødvendighed, som er individet, er det ikke en fra dette forskellig nødvendighed, der bestemmer handlingen, men dette selv. Her er da ikke længer tale om frivillighed, men netop om frihed. Forskellen her skulde derefter synes ret iøjnespringende. Ved fatalismen er handlingen givet i kraft af et udenfor individet værende nødvendigt. Ved determinismen er handlingen givet i kraft af selve individets nødvendige væsen og natur. Ved fatalisme er individ og nødvendighed ufravigeligt to forskellige, som falder udenfor hinanden, og nødvendigheden er individets tvang. Ved determinisme er individ og nødvendighed, for så vidt handlingen er fri, et og det samme, og tvang dermed udelukket. Underligt blot, at denne simple ting kan være en anstødssten for så mange.

Digitized by Google

Man har også ment, at man er sig umiddelbart bevidst, at man kunde ha handlet anderledes, end man gjorde i et bestemt tilfælde. Dette er imidlertid urigtigt, simpelthen en illusjon, og beror på, at man ikke gør sig klart, hvad talen er om. Intet menneske er sig det bevidst. Hvad man er sig bevidst, er det, at man kunde ha handlet anderledes, hvis man hade villet anderledes. Men man er sig ikke bevidst, at man kunde ha villet anderledes, tværtimod, enhver er sig bevidst, at han ikke kunde ha villet anderledes, med mindre han hade været anderledes. Men han var nu engang ikke anderledes end han var. Som Schopenhauer (*Die beiden Grundprobl. der Ethik,* I, 2. kap.) siger: „Et menneskes vilje er netop hans egentlige jeg. Han er, som han vil, og han vil, som han er. Spør man ham altså, om han kunde ville anderledes, end han vil, så spør man ham i virkeligheden, om han kunde være anderledes, end han er".

Man kan gøre, hvad man vil, og man kunde gøre, hvad man vilde, men intet menneske kan ville hvad som helst, ville arbitrært. Den retskafne kan ikke ville, eller bringe sig selv til at ville, bedrage, myrde, o. s. v. Men dette vil ikke sige, at vi ikke selv kan influere på vor vilje, på vor karakter, f. eks forbedre den. Det kan vi, hvis vi vil, og er i så henseende lige så heldigt stillede som indeterministen, der, som Stuart Mill (*System of logic,* book IV, chapt. II, § 3) bemærker, også kun kan forbedre sin karakter, hvis han vil. En impuls må der til. Den kan komme udefra eller den kan opkomme i individet selv — undværes kan den ikke — og forbedringen vil eller kan komme. Men i et givet øjeblik at skaffe sig en anden vilje, en anden grunddisposisjon, er lige så umuligt som at skaffe sig en

Digitized by Google

anden krop. Og som Stuart Mill siger: „Ser vi nøje til, vil vi finde, at denne følelse af, at vi kan forandre vor karakter, dersom vi vil, er selve den følelse af åndelig frihed, som vi er os bevidste".

Som en indvending mod, at man ikke skulde kunne ville arbitrært, har man ofte anført det såkaldte Buridans æsel. Dersom et æsel, hvis sult og tørst er lige store, stilles midt imellem et knippe hø og et trug vand — andre lar æslet alene være sultent og anbringer det mellem to knipper hø — må det, mener man, hvis det ikke kan ville arbitrært, omkomme af sult og tørst, eftersom driften til at gå til den ene side nøjagtig er lige stor med driften til at gå til den anden, og æslet altså må blive stående i midten, indtil det dør. Men dette sidste skal imidlertid være altfor besynderligt, skal ikke kunne tænkes, og altså, slutter man, må æslet kunne ville arbitrært. — Nu rent bortset fra, at man ikke kan forklare en besynderlighed ved et absurdum — det vilde være at komme fra asken i ilden — må det fremhæves, at det besynderlige slet ikke ligger der, hvor man er tilbøjelig til at lægge det, at æslet nemlig bliver stående i midten og dør af sult. Et æsel som det tænkte, kun udstyret med de to nøjagtig lige store drifter, vil selvfølgelig netop gøre dette, kan absolut ikke gøre andet — og heri er intet mærkeligt, så lidt som i at en matematisk kejle, stillet lodret på spidsen, vil blive stående og ikke falde til nogen af siderne. Men det besynderlige beror alene derpå, at selve dette abstraktum af et æsel vilde være noget særdeles besynderligt. Et virkeligt æsel kan aldrig komme i en sådan situasjon, ligesom en virkelig kejle ikke kan komme til at stå på spidsen. For selv om de ydre påvirkninger til begge sider nøjagtig var lige store, hvad de ganske vist aldrig vilde være eller i hvert fald ikke vedblive at være, vilde

Digitized by Google

der enten gennem ideassosiasjoner eller spontant, det vil sige som følge af fysiologiske forandringer i dyrets indre, opstå nye drifter, der vilde bringe det ud af „ligevægtstilstanden" og således gøre udslaget.

Det aller besynderligste ved det gamle, efterhånden noget fortærskede Buridans æsel, som så mangen indeterminist har redet på, men som man nu passende kunde ha nogen medlidenhed med, er iøvrigt det, at æslet aldeles ikke, hvad Schopenhauer gør opmærksom på, findes hos Buridan, skolastiker, død 1388. Schopenhauer fortæller, at han selv besidder et eksemplar af Buridans *Sophismata*, men at æslet ikke findes deri. Tanken i dette tankeeksperiment findes forøvrigt — fremdeles efter Schopenhauer — allerede hos Dante, ja hos Aristoteles, kun at disse opererer med mennesker, ikke med æsler, hvad Buridan ikke bliver træt af — der eksisterer for ham kun Sokrates, Plato og asinus. Det er Pierre Bayle der i sit leksikon under artiklen Buridan først har foræret denne æslet, som man så senere har ladet ham beholde. — Heller ikke efter Schopenhauers tid er æslet fundet hos Buridan.

En højst almindelig indvending mod determinismen er også den, at hvis viljen eller individet helt igennem er årsagsbestemt eller determineret, så bliver individet kun „en maskine", og således ganske blottet for den selvstændighed eller selvvirksomhed, som netop er særkendet for al individualitet. Således skriver prof. Kroman (*Tænke- og Sjælelære*, s. 305): „Mennesket bliver efter denne opfattelse (ɔ: determinismen) ganske vist en art nødvendighedsbestemt maskine", og mener (s. 309), efter at ha omtalt den „skyld", der kan tilskrives et menneske, en tiger og et frugttræ, at vi i alle tilfælde — fra et deterministisk synspunkt — har „en maskines skyld". Men med denne opfattelse af et individ

Digitized by Google

som en maskine overser prof. Kroman det væsentlige. Ti vel er der det fælles for et individ og en maskine, at de begge er led i årsagsrækker. Men deraf, at der er noget fælles for dem begge, at slutte, at de begge er maskiner, det vil sige har alt væsentligt tilfælles, synes ikke mere vel betænkt end at slutte, at Per Degn er en hane, fordi han kan gale. Der er faktisk den forskel på individet og maskinen, at medens individet er et selvbestemmende og selvvirkende væsen, er maskinen overhodet intet selv og kan derfor ikke hverken bestemme sig eller bestemmes til noget som helst, men kun bringes til at virke af andet.

Den væsentligste indvending mod determinismen, eller dog den man har tillagt mest betydning, er af etisk natur. Man har ment, at hvis viljen helt igennem er determineret, hvis alle handlinger er og var årsagsbestemte og således med nødvendighed fulgte af et foregående, hvis individet på intet punkt kunde handlet anderledes end det gjorde — så kan individet heller ingensinde „gøre for" hvad det gjorde, og dermed falder begreberne skyld, ansvar, straf og retfærdighed bort: bestemmelserne skyldig — ikke skyldig, siger prof. Kroman (*Vor Naturerkendelse*, s. 251, *Tænke- og Sjælelære*, s. 306), glider sammen i bestemmelsen, nødvendig. Men overfor sådanne konsekvenser går det ikke an at holde på årsagssammenhængen, og der er da intet andet for end at la den falde. —

Overfor dette argument, at uden begreberne skyld, ansvar, straf og retfærdighed er moralen umulig, altså har disse begreber deres gyldighed, og altså kan viljen ikke være årsagsbestemt, må først og fremmest fastholdes, at moralske indvendinger mod sykologi og logik er ganske uden betydning. „Den der loyalt søger sandheden", siger Schopenhauer (*Die beiden Grundprobleme*, I, 5. kap.), „bør

Digitized by Google

altid alene ta hensyn til de argumenter, der bekræfter den, og ikke til de konsekvenser", ɔ: mer eller mindre farlige konsekvenser, „hvortil den fører". Ligesom et angreb ud fra moralen på f. eks. darwinismen altid vil være ganske betydningsløst, således også et tilsvarende på indeterminismen. Og ligeså uberettiget som det i sin tid var mod det Kopernikanske verdenssystem at indvende: jorden må være verdens midtpunkt, ellers er religion og moral i fare, vilde det være nu mod determinismen at fremsætte en indvending af væsentlig samme natur. Hvis vore moralske forestillinger ikke stemmer med vore erkendelsesformer eller aksiomer, da er det dermed givet, at der er noget galt fat med de første, og det vil da ubetinget være heldigt at se at få dem ændret i den rigtige retning. De sidste står det ikke i menneskelig magt at ændre eller lave om på. Først at bestemme moralen og så ud fra denne at slutte sig til menneskets beskaffenhed lar sig ikke gøre. Det må derfor undre noget, naar prof. Høffding (*Psykologiske Undersøgelser*, s. 96), endog ret eftertrykkeligt betoner, at spørgsmålet om viljens frihed først og fremmest er et etisk spørgsmål, med mindre da professoren her udelukkende tænker på spørgsmålets praktiske betydning og ikke på dets afgørelse. Ti denne sidste falder udelukkende ind under logiken og sykologien, og etiken kan ikke oplyse os om noget som helst her, men må selv bygge på logik og sykologi. Hvad iøvrigt prof. Høffding sikkert selv vil være den sidste til at benægte.

Man har da også forsøgt at gi indvendingen en anden form og sagt: ansvarsfølelsen er et sykisk faktum, årsagssætningen er kun en teori (hypotese). Men hvor faktum og og teori går imod hinanden, der må altid teorien vige. — Dette tar sig i øjeblikket ret bestikkende ud, men rigtignok

Digitized by Google

også kun i øjeblikket. For det første er det ganske uberettiget at kalde årsagssætningen være sig en teori eller en hypotese, som om der her var mulighed for andre teorier eller hypoteser, som man mulig kunde foretrække. Årsagssætningen er ganske som f. eks. identitetssætningen, a er a, en erkendelsesform, et aksiom, som vi ikke blot ikke kan undvære, når vi vil erkende, men som vi overhodet ikke kan komme udenom, hvad enten vi vil erkende eller ej. „Kausalitetsprinsippet er vor mest almene og vor væsentligste erkendelsesform", siger Schopenhauer (*Die beiden Grundplobleme der Ethik*, I, 3. kap.). At opgi det, er at opgi al forståelse, al forstand, al drøftelse med det samme, ligesom forstanden absolut må stå stille, hvor to og to ikke længer skal være fire. Men med forstanden hører alting op. Langt mere berettiget end at kalde årsagssætningen en teori vilde det derfor være at kalde netop den et faktum, på samme måde som det er faktisk, at to og to er fire. Og når derfor S. Heegaard (*Om Intolerance*) skriver: „Deterministen hasarderer den påstand, at vor forestilling om naturårsag er en adækvat opfattelse, og at dette årsagsforhold har ubegrænset gyldighed", vilde dette slag mod determinismen være ikke mindre knusende, hvis det hade lydt: deterministen hasarderer den påstand, at 2 + 2 = 4 er en adækvat opfattelse, o. s. v.

Men dernæst er det uberettiget at opstille ansvarsfølelsen som et faktum, hvorfra der kan drages slutninger om den objektive virkelighed. Ansvarsfølelsen er ganske vist et faktum for dem, der har den, men det faktiske ligger alene deri, at de — faktisk — har den. Den er kun et faktum som følelse, kun et subjektivt faktum, og om rigtigheden af de forestillinger, hvorpå den hviler, beviser den selvfølgelig ikke noget som helst. Disse forestillinger er selv så faktiske, subjektivt faktiske, som noget, ganske som f. eks. den sindssyges vrangforestillinger også er faktiske. Men om de er objektivt faktiske eller med andre ord rigtige er et andet

Digitized by Google

spørgsmål og beror i hvert fald ikke på de følelser for eller imod dem, der knytter sig til dem, disse være iøvrigt så faktiske de være vil.

Prof. Frans v. Schéele, der i sin *Grundlinjer til Psykologien*, s. 3, overfor positivismen fastholder: „Årsagsforklaringer er en ubetinget nødvendighed *(oeftergifligt behof)* for den menneskelige forstand", betegner i sin *Viljans Psykologi*, s. 25, årsagssætningen som en hypotese, der dog ingenlunde tør anvendes overalt. Ja der gives, mener han endog, s. 34, „flere punkter, hvor det viser sig, at indeterminismen kan byde en langt simplere og nærmere ved hånden liggende forklaring end determinismen".

Man tænke sig: forklaring! Indeterminismen, der opgiver årsagsforklaringer, uden hvilke der ifølge prof. v. Schéele ingen forstand, ɔ: forklaring, gives, den skulde kunne forklare noget som helst!

Ak ja, Vorherre se i sin nåde til indeterministernes forstand!

Har vi først indset, at de forestillinger, der ligger til grund for en eller anden følelse, strider mod logik og virkelighed, falder følelsen efterhånden bort, eller som netop ansvarsfølelsen, får en anden farve. Dette er ofte set i historien, både for slægtens vedkommende — der er sikkert ingen mere, der føler sig stødt i sin følelse ved at jorden ikke er verdens sentrum — og for den enkeltes. Særlig hvad ansvarsfølelsen angår, er der eksempler nok på determinister — Spinoza, Voltaire, Priestley — hos hvem ansvarsfølelsen i gammeldags forstand, skønt først en hårdnakket anstødssten for en rasjonel opfattelse af viljen, senere, efter-

Digitized by Google

hånden som en sådan har påtvunget sig dem, ganske er bleven fortrængt af den moderne opfattelse af dette begreb. Og der forlyder intet om, at moralens værdi eller betydning derefter er bleven mindre for dem. — Hvilket iøvrigt tillige viser, at ansvarsfølelsen i gammeldags forstand end ikke er et faktum på den måde, at den findes hos alle. Men dette var vel det eneste, der kunde gi den nogen betydning, skønt selvfølgelig heller ikke det kunde berettige til at stille den op imod logiken.

For at komme udenfor årsagssammenhængen gør indeterministen sig alle tænkelige anstrængelser. Han tror at dette, at komme udenfor årsagssammenhængen, betyder at komme over i friheden. Nu kommer han imidlertid derved ingenlunde over i friheden, men derimod i noget ganske andet. Hvor nemlig årsagssætningen ikke længer gælder, der har vi, ligesom hvor identitetssætningen er ugyldig, ikke friheden, ikke heller et i og for sig ubegribeligt mysterium, som hvor talen er om tid, rum, kraft, materie, tanke, vilje, o. s. v., men der har vi det absurde, eller, som Priestley kalder det, det absolute nonsens, den rene galskab. Og dog, for enhver pris vil indeterministen over i dette absolute nonsens. Hvorfor? Svar: for at redde moralen!

En mærkelig måde at redde moralen på!

Der må ifølge indeterminismen ikke være kausalsammenhæng mellem individet og volisjonen, da jo i så fald handlingen er nødvendig og altså, slutter han, ikke fri. Når nu volisjonen ikke må være virkning af noget, må den altså være virkning af intet. Og der gives virkelig indeterminister, som har villet godtgøre dette endog ad, *horribile dictu,* matema-

Digitized by Google

tisk vej. Således ifølge Alfred de Fouillet (*La liberté et le déterminisme*, s. 141 ff.) franskmændene Cournot og de Saint Venant samt efter dem Renouvier, der hævder, at den kraft, der udløser individets energi, det vil sige frembringer volisjonen, kan tænkes uendelig lille, altså lig nul. Volisjonen fremgår på denne måde af nul, altså af intet. Det var på samme måde pater Gratry beviste verdens skabelse af intet: nul multipliseret med uendelig lig en hvilken som helst størrelse, intet multipliseret med Gud lig en hvilken som helst ting, *voilà*! — Sådanne nærmest kuriøse fiksjoner beror på den urigtige forudsætning, at en nok så lille størrelse skulde være lig det absolute nul.

Det er dog ikke alle indeterminister, der vil la handlingen opstå af intet. Således siger prof. Frans v. Schéele (*Viljans Psykologi*, s. 35), at „indeterminismen ikke lærer, at handlingen er årsagsløs, men at den netop har sin årsag i viljen og dennes beskaffenhed, men med den tilføjelse, at viljen selv råder for denne beskaffenhed". At handlingen, det vil sige volisjonen, har sin årsag i viljen og dennes beskaffenhed er netop den deterministiske anskuelse, og her er altså, også efter prof. Fr. v. Schéele, årsagssammenhæng, nødvendighed. At endvidere viljen, det vil sige individet selv, „råder" for dennes beskaffenhed, kan determinismen også gå ind på i den forstand, at viljens beskaffenhed, altså individets definitive disposisjon overfor driften, hvilken disposisjon er indbegrebet af alle de i det foreliggende tilfælde opkomne drifter, netop er udtryk for dets særlige individualitet. Som individet er, sålades bliver disposisjonen, og som disposisjonen bliver, således er individet. Men også her er kausalsammenhæng, hver enkelt drift fremkaldes lovmæssigt efter assosiasjonslovene, og just derpå, at netop disse drifter ved denne lejlighed kan fremkaldes og må fremkal-

Digitized by Google

des, beror det individuelle. Hvis derimod individet i givet øjeblik skal kunne råde for viljens beskaffenhed i den forstand, at det arbitrært skal kunne skaffe sig en anden disposisjon end netop den, der er udtryk for dets særlige individualitet, den retskafne f. eks. til en forbrydelse, forbryderen til at undlade en sådan, o. s. v., da må der, ligegyldigt hvorfra, tilkomme en ny drift, der forandrer den individuelle disposisjon. Denne nye drift må nu igen, som enhver anden drift enten ha sin årsag, og så har vi kausalsammenhæng. nødvendighed, ingen indeterminisme. Eller den må være uden årsag, og så har vi ganske vist indeterminisme, men så er driften opstået af intet. Ved således i stedet for volisjonen at la disposisjonen eller blot en enkelt faktor i den opstå af intet, flyttes blot vilkårligheden og dermed vanskeligheden over på et andet punkt, men den bliver ikke derved mindre. Nissen bliver simpelthen siddende i bøtten. Med andre ord, en opståen af intet slipper man ikke uden om, hvis man ikke konsekvent gennemfører kausalsammenhængen.

Ud fra en lignende tankegang skriver prof. Kroman (*Tænke- og Sjælelære,* s. 308): „det er ingenlunde at forstå, som om . . . . . handlingen . . . . skulde være opdukket af intet. Jeg'et har blot øst af det forråd af energi eller handlekraft, det overhodet sad inde med, og kun deri består dets vilkårlighed eller såkaldte frihed, at det netop har anvendt denne sum i dette øjemed." At nu „jeg'et har øst af det forråd af energi, det overhodet sad inde med", er så selvfølgeligt og tillige så deterministisk som noget. Der er ingenting her, der strider mod kausalsammenhæng, nødvendighed, determinisme, tværtimod. Men vilkårligheden skal altså ligge deri, at jeg'et „netop har anvendt denne sum i dette øjemed". Imidlertid, når det har anvendt denne sum i dette

Digitized by Google

øjemed, må det jo dog ha følt sig foranlediget dertil, det vil sige, der må i jeg'et ha været en drift dertil. Men så er vi igen lige vidt. Har driften en årsag, er der kausalsammenhæng, ingen vilkårlighed. Har den derimod ingen årsag, kan man måske tale om vilkårlighed, men så er driften og dermed vilkårligheden opdukket af intet. Heller ikke prof. Kroman lykkes det at komme over vanskeligheden ved at skyde den længere tilbage.

Indeterministen vil ikke anerkende, at der kan forekomme skyld efter den deterministiske opfattelse af viljen, og altså kan heller ingen retfærdigt straffes. Når individet ikke kunde handle anderledes end det gjorde, mener han, har det ikke handlet frit, det kunde i så fald ikke „gøre for" sin handling, er altså uden skyld, og det vilde være en uretfærdighed at straffe det. „Hvis jeg må gøre sådan eller sådan", siger prof. Fr. v. Schéele, „beror det jo ikke på mig, at jeg gør sådan". Men det er netop fejlsynet dette, at individet ikke kan „gøre for" sin handling, fordi den sker med nødvendighed. Man opfatter stadig nødvendigheden som en ydre, tvingende magt og ræsonnerer: stakkel, han kunde ikke gøre ved det, nødvendigheden tvang ham. Men man glemmer, at nødvendigheden ikke er noget ydre, nødvendigheden er individet selv. Han vilde ikke handlingen, fordi han i kraft af et ydre måtte ville den, men han måtte ville den, fordi denne villen var et udtryk for hans selv. Og han vilde fremdeles ikke, som den tvungne, handlingen, fordi den var nødvendig, men handlingen blev nødvendig, fordi han vilde den. Som han er, således vil han. Det er ham selv og intet andet, der bestemmer ham til handlingen, han bestemmer sig, som han vil, og derfor er han skyldig, hvis han har begået noget ondt. Prof. Schéele begår som så mange andre den både fatalistiske og fatale fejl at skille

Digitized by Google

nødvendigheden og individet ad. Hvis der er en ydre nødvendighed, som netop ved tvang, er individet uden skyld, uden ansvar, fordi det ikke er årsag. Men hvis individet selv er årsag, den nødvendige årsag selvfølgelig, til det onde, så er der ingen tvang, og så er individet skyldigt.

Med dette skyldbegreb er indeterminismen imidlertid ikke tilfreds. Således siger prof. Kroman (*Tænke- og Sjælelære,* s. 310): „At et individ har skyld, vil her (ɔ: efter indeterminismen) sige, at det af egen magtfuldkommenhed har indført en sum ondt i verden. Det kunde ha reageret i ændret retning og med ændret styrke, men gjorde det ikke og blev derved hint ondes egentlige ophav". At det nu af egen magtfuldkommenhed har indført en sum ondt i verden, samt at det i aller egentligste forstand er hint ondes ophav, betoner deterministen ikke mindre eftertrykkeligt end indeterministen. Men dernæst siger han: nej, han kunde som han var, ɔ: som hans vilje var, ikke handle anderledes end han gjorde, og han kunde i det givne øjeblik umuligt skaffe sig den stimulus, som skulde forandre hans vilje, når han ikke i forvejen hade denne stimulus i en eller anden form. Han kunde umuligt skabe sig selv om til en anden. Det populære skyldbegreb er derfor urigtigt. At han har skyld, at han burde handlet anderledes, indbefatter ikke, at han, som han var, kunde handlet anderledes. Men det betyder, at hans vilje — eller han selv — gennem handlingen har vist sig at være en sådan, at den bør ændres, det vil sige, at det er godt, at den bliver ændret eller mulig endog helt tilintetgjort. Dette skyldbegreb er et andet end det populære, utvivlsomt. Men det væsentlige, siger deterministen, bliver dog ved at være fælles, ti det væsentlige en strafbarhed. Den, der med retfærdighed kan straffes, er skyldig efter begge opfattelser.

Digitized by Google

Men, siger indeterministen, efter den deterministiske opfattelse af viljen kan der netop ikke straffes med retfærdighed. Når individet ikke kunde handle anderledes end det gjorde, er det uretfærdigt at straffe det. — Denne opfattelse af begrebet retfærdighed er den populære, som selvfølgelig er ganske urigtig. Den beror historisk set, efter sin oprindelse, på forskellige, iøvrigt indbyrdes uforenelige forestillinger, blandt hvilke den: øje for øje og tand for tand, det såkaldte talionsprinsip, der har sin rod i hævnfølelsen, er den dominerende, uden at man dog på den anden side gennemfører dette prinsip i dets konsekvenser. „Skønt dette prinsip", siger Stuart Mill (*Utilitarianisme*, chapt. V, p. 85), „i almindelighed er opgivet som praktisk maksime i Europa, tror jeg dog der hos de fleste er en hemmelig tilbøjelighed for det." De fleste i vore dage vil vel ikke just la retfærdigheden forlange, at den, der har slået øjet ud på en anden, selv får sit øje slået ud. Men på bunden af deres retfærdighedsbegreb ligger dog sikkert dette, at når en har begået noget ondt, retfærdigheden først da er sket fyldest, når der til gengæld atter er tilføjet ham noget ondt. Straffen er altså en art gengæld, en hævn — en forestilling, der utvivlsomt oprindelig findes hos alle folkeslag, og i særlig tilspidset form hos Jøder og Arabere. — Nu er der i og for sig ikke det mindste i vejen for, at denne teori, gengældelsesteorien, ligeså retfærdigt kan anvendes efter determinismen som efter indeterminismen. At den ikke skulde kunne det, beror på den antagelse, at individet efter determinismen ikke kan „gøre for", hvad det har gjort. Men individet har jo selv forskyldt sin brøde, det er selv årsag og ophav til den, og der er ingen anden nødvendighed at henføre brøden til end netop den, det selv er udtryk for, altså individet selv. Men iøvrigt er hele denne gengældesteori forlængst antikveret, og det vilde i vore dage være ugørligt at grunde ret og moral på den. Det retfærdige i straffen, siger man nuomstunder,

Digitized by Google

ligger ikke i, at den gengælder, men deri, at den på rette sted gør den tilsigtede nytte eller gavn. Hvis den gør det, er den fortjent, retfærdig, ellers ikke. Og allerede Grækerne vidste dette. „Ingen", siger Plato (*Protagoras*, anf. af Fouillet), „straffer dem, der har begået en uretfærdighed, i og for sig fordi de har begået den, med mindre man straffer på en brutal og fornuftstridig måde. Men tar man i den straf, man tildeler, hensyn til fornuften, da straffer man ikke af hensyn til den begåede fejl, ti man kan ikke forhindre, at gjort er gjort, men af hensyn til en mulig fejl i fremtiden, for at den skyldige ikke atter skal begå den, og for at hans straf kan afholde andre derfra". Fornuftige forældre straffer ikke heller deres børn for at gengælde dem det onde, de har gjort, men udelukkende for at forbedre dem. Der er mange tilfælde, hvor barnet efter gengældelsesteorien kunde fortjene straf, men hvor det efter forbedringsteorien ikke fortjener den, fordi den ingen nytte vilde være til. Og i så fald vilde det være uretfærdigt at straffe det. Når samfundet straffer, er det i sidste instans af hensyn til sig selv, de mange individer. Samfundet kan, siger Alfred de Fouillet (*La Liberté et le déterminisme,* s. 36), betragtes som „et stort forsikringsselskab mod den fare, som den enkelte er udsat for fra sine medmenneskers side". Direkte, som forbedring af individet selv, indirekte, som forbedring af samfundet, hvoraf individet er medlem, kommer nu straffen individet tilgode. Og heller ikke når samfundet til skræk og advarsel for ligesindede ser sig nødsaget til at hugge hodet af individet — om det virkelig har ret i at se sig nødsaget hertil, er et andet spørgsmål — er der tale om nogen art gengæld. Det retfærdige ligger alene deri, at samfundet må sætte hensynet til sig selv, de mange, over hensynet til individet, den enkelte. Det modsatte vilde være en uretfærdighed. Men heri ligger dog, vil man sige, en uretfærdighed mod individet. Ja — for så vidt som dette jo ikke oprindelig har frembragt sig selv, sat sig selv i verden, ikke op-

Digitized by Google

rindelig er årsag til sin slette vilje, som under de givne omstændigheder måtte føre det hin sørgelige udgang imøde. Det bliver da en uretfærdighed af samme art som f. eks. vanførhed, dumhed, sygdom og så meget andet, som findes i verden og overfor hvilket mennesker intet formår. „Dersom", siger Fouillet *(La lib. et le dét.,* s. 37), „forholdene i verden nødvendiggør anvendelse af magt overfor de individer, der i kraft af nødvendigheden handler slet, dersom de gør det nødvendigt for os at forsvare alles interesser overfor nogles voldshandlinger, bør vi da bebrejde mennesket dette? Ligger skylden ikke snarere hos den årsag, hvilken den nu er, hvorfra det onde i tilværelsen stammer"?

Gengældelsesteorien, hævnteorien eller soningsteorien går ud på, at der rådes bod på noget ondt ved noget andet ondt. Har en gjort noget ondt, da soner han det ved selv at lide ondt. Denne forestilling er ikke blot moralsk set forkastelig, den er tillige logisk set uden mening, absurd. Ligesom en negativ størrelse ikke ophæves ved en anden negativ størrelse, men kun ved en tilsvarende positiv, således kan noget ondt heller aldrig ophæves ved noget andet ondt, hvad jo straffen i og for sig er, men kun ved noget tilsvarende godt. Er der derfor tilføjet et medlem af samfundet, altså samfundet, noget ondt, da kan der kun rådes bod derpå, da kan kun dette brud heles, derved, at der indføres noget godt. Det er det, samfundet gør ved at straffe, og kun deri ligger berettigelsen, derpå er det, at retfærdigheden beror.

I den ham egne, altid fortræffelige, undertiden drastiske stil fremsætter prof. Kroman (*Vor Naturerkendelse*, s. 240) følgende tilfælde: af to personer, der i forbigående hører

Digitized by Google

nødråb fra en mand i livsfare, går den ene ligegyldig forbi, medens den anden af forskrækkelse falder i afmagt. Hvorfor, spørger prof. Kroman, er nu den ene tilregnelig og fortjener straf, den anden ikke? „Begge har skadet samfundet lige meget ved deres virksomhed, og begge kunde ved en passende „straf" — den ene f. eks. ved en tilstrækkelig pengebøde, den anden ved et vist antal tvungne styrtebade — gøres til gavnlige medlemmer".

Forskellen på de to er den, at den ene er skyldig i sin uvirksomhed, den anden ikke. Den ene „bestemmer sig selv" til at gå forbi — her er tale om en viljeshandling. Den anden forhindres af sin forskrækkelse i at hjælpe — her spiller viljen ingen rolle. Der er nødvendighed i betydningen årsagsbestemthed i begge tilfælde. Men i det første falder nødvendigheden og viljen sammen, de er et, i det andet er de to forskellige. Om nu samfundet i det enkelte tilfælde bør blande sig i sagen og „straffe", beror på det deri hensigtsmæssige for samfundet, og det vil da i mange tilfælde være hensigtsmæssigt, ja nødvendigt for samfundet ved tvang at forbedre ond vilje. Derimod vil ulæmpen for samfundet ved at anvende tvungen helbredelse af disposisjon til at falde i afmagt som regel være langt større end de fordele, det derved vilde opnå. Det vilde næppe være behageligt for de enkelte individer, det vil sige samfundet, om dette blandede sig i alle den slags affærer, og fordelen derved vilde være grumme ringe. Men undertiden mener samfundet ganske vist at se sin fordel derved, og betænker sig da heller ikke på at skride ind, som ved den tvungne vaksinasjon, o. l. Og berettigelsen, det retfærdige, foreligger da med det samme. En tvungen behandling med styrtebade er ikke ubetinget udelukket. Men om „straf" taler vi nu engang kun, hvor det drejer sig om en moralsk forbedring af viljen.

Digitized by Google

Gengældelsesteorien og dens konsekvenser er også blevet overført på teologien, hvor den endnu den dag idag sidder i højsædet. Synden, hvorved forstås brud på den guddommelige verdensorden, kræver soning, straf. Da nu faktisk langt fra alle syndere, om overhodet nogen, får deres straf i denne verden, må straffen, eftersom Gud er retfærdig, finde sted i den næste. Og da nu selv det mindste brud på den uendelige, absolute, guddommelige verdensorden må blive en uendelig stor brøde, bliver følgen, at overfor Gud er ikke blot alle syndere, men alle er syndere i samme grad, alle lige store syndere. Der må da soning, straf, til, for at ligevægten kan genoprettes, og da nu alle synder er uendelig store, kræver allerede én sådan synd uendelig soning, det. vil sige uendelig straf, uendelig fortabelse, som alene kan undgås gennem nåden. Men, som Fouillet (*La liberté et le déterminisme*, s. 329) siger: „Det onde kræver ikke som modvægt det onde ifølge den barbariske gengældensens lov, som menneskene tillægger endog Gud under navn af soning eller guddommelig hævn. Der gives ingen soning, end ikke straf i egentlig forstand. Man neutraliserer ikke det onde ved at føje et onde nummer to til det første, men man sejrer over det onde gennem det gode. Enhver tilføjet smærte, enhver gengæld som ikke er en velgærning og ikke er udspring af sympati, kan kun dadles. Magt tør kun anvendes som middel for personligt forsvar. At tro på en Gud, som anvender magt, han som ikke burde behøve at forsvare sig, er at gøre sig en afgud i menneskets billede".

Medens nu opfattelsen af tilværelsen som årsagsbestemt helt igennem ikke på noget punkt kommer på tværs af moralen, er i virkeligheden netop indeterminismen, hvis hovedindvending mod determinismen gælder moralen, selv absolut

Digitized by Google

uforenelig med en hvilken som helst moral. Den „vilkårlige tilgift", som indeterministen vil ha med i handlingen, for at denne skal kunne kaldes fri, afbryder jo nemlig enhver forbindelse mellem individet og handlingen på dette punkt. Men enten er der en sådan forbindelse, enten er volisjonen og dermed handlingen udspring af individet, og så har vi årsagssammenhæng, nødvendighed, ingen indeterminisme. Eller der er ingen forbindelse, årsagssammenhæng, nødvendighed, og så har vi ganske vist indeterminisme, men så har vi ingen moral. Hvorledes skulde individet kunne være skyldig i en handling, der beror på en „vilkårlig tilgift" og ikke er udspring af dets selv, eller, som Hume *(Liberty and necessity)* siger: „Hvad vilde der være at grunde moral på, dersom der til den særlige karakter ikke svarede særlige følelser med konstant indvirkning på handlingerne"?

Når man i vore Dage har forsøgt at redde indeterminismen ved at gøre „den vilkårlige tilgift" og dermed spillerummet for viljens „frihed" til et rent minimum, en ringe prosentdel, en ubetydelighed, da nytter et sådant forsøg på at klamre sig til et halmstrå ikke den op i en krog trængte indeterminisme det mindste. Ti at grunde hele moralen på en sådan ubetydelighed lar sig dog ikke godt gøre — moralen er for tung til at hænge i et halmstrå. Og hvis iøvrigt kun en prosentdel af viljesakten er årsagsfri, da kan, som prof. Høffding (*Etik*, s. 70 f.) fremholder, også kun en tilsvarende prosentdel af handlingen regnes vedkommende til ansvar. Morderen er derefter ikke skyldig i det hele mord, men kun f. eks. i en tusendedel af mordet, o. s. v. — Og endelig kan en „vilkårlig" tilgift aldrig blive en ubetydelighed, ti på vilkårligheden kan overhodet ikke anvendes endelige mål. En „lille" vilkårlighed er i sine følger lige så uberegnelig som en „stor". Men har man først fået uberegnelig-

Digitized by Google

heden indenfor sine døre, så bliver man ikke af med den igen, og så er der ikke andet for end helt at høre op med at regne.

Når nu altså alt, hvad der sker, er led i årsagsrækker, eller, som man plejer at sige, er underlagt årsagsloven, vil man forstå Laplace, når han fremsatte følgende opgave, der skulde kunne løses af en altomfattende intelligens: givet verdens nuværende tilstand, udled deraf hele fortiden og fremtiden, en tanke, som iøvrigt allerede Leibnitz i en lidt anden form hade haft. Det er klart, at en sådan intelligens virkelig måtte kunne beregne ikke blot hele det fortidige, men også hele det fremtidige verdensforløb, ligetil de ubetydeligste handlinger, de lønligste tanker hos hvert enkelt individ i et givet øjeblik. — Men dette skulde, har man så på den anden side ment, være ganske utænkeligt.

Hertil er at sige, at den i rum og tid uendelige verden, stoffernes kredsløb, kræfternes virken og den evige sammenhæng i alt, vel er en forestilling, der i sin storslåethed er egnet til at overvælde og imponere. Men utænkeligt er dette ikke. Tværtimod, det stemmer med vor tanke og fattes som årsag og virkning nu engang fattes af mennesker. Men nu det modsatte. Man tænke sig den mulighed, at nutiden ikke i et og alt var givet i, årsagsbetinget af, fortiden, men at der hvert øjeblik spillede årsager med ind i verdensforløbet, der ikke stod i forbindelse med et foregående, men dukkede op af intet, „skabte sig selv“ . . . . . ja det er nemt nok at sige tænk det, men i virkeligheden kan intet fornuftvæsen tænke den tanke, så lidt som, at der hvert øjeblik skulde dukke stof op af intet, som skabte sig selv. End ikke ord som forvirring eller kaos passer på en sådan verden, ti selv i den vildeste forvirring, selv i det mest kaotiske kaos tænker vi os årsagssammenhæng, så vist som vi også der må la to og

Digitized by Google

tre blive fem. Valget står ikke mellem orden og forvirring, men mellem fornuft og nonsens, mellem tænkeligt og absurd. Så må det tænkende menneske, siger deterministen, vælge selv.

I *Vor Naturerkendelse* (s. 254 f.) siger prof. Kroman, at en udtalelse som: „jeg kan nu engang ikke tænke mig en forandring uden årsag, og striden (ɔ: mellem determinismen og indeterminismen) må for tænkende væsner dermed være afgjort" — kun er en unyttig tautologi, som intet beviser. Ti ved at tænke menes kun erkende, og der udsiges da kun den tautologiske sandhed, at „erkendelsens betingelse (årsagsloven) er betingelsen for at kunne erkende". „Derimod vil sikkert ethvert „tænkende væsen" indse, at fordi det årsagsløse er uerkendeligt, derfor er det ikke givet, at der intet årsagsløst er".

Prof. Kroman forveksler det uerkendelige med det absurde. Ved det uerkendelige kan kun forstås enten det, vi ingensinde vil kunne eller i hvert fald foreløbig ikke kan gennemskue, f. eks. hele tilværelsens — utvivlsomme — mekanik, eller det vi med vor forstand ikke kan omspænde, f. eks. uendeligheden, eller endelig det „i sig selv" uerkendelige, tanke, vilje, kraft, materie. I intet af disse tilfælde falder det uerkendelige sammen med det ikke-værende, idet der for os ikke er nogen modsigelse i at det er til. Det absurde derimod, en trekantet sirkel f. eks., kan vi kun opfatte som ikke-værende, fordi det er sin egen negasjon, ophæver sin egen væren — og heri modsigelsen. Nu falder årsagsløse virkninger — og enhver forandring er en virkning, fordi noget ikke kan opstå af intet — ikke ind under kategorien uerkendeligt, men de falder ind under kategorien absurd, det selvmodsigende, det fornuftstridige, det umulige, det ikke-værende. Og med denne de årsagsløse

Digitized by Google

virkningers umulighed er striden netop i virkeligheden afgjort. —

Det bør dog i denne sammenhæng ikke lades ude af betragtning, at der virkelig gives en tænker, der fastholder muligheden af det absurdes væren, og denne tænker er Stuart Mill. Både i *Examination of Sir William Hamiltons philosophy* og i *System of Logic*, hvor han endog anvender hele anden bogs slutningskapitel derpå, benægter han kategorisk, at utænkeligheden (*the unthinkableness, the unconceivableness*) af noget udelukker dettes væren. Og i overensstemmelse hermed kan han godt tænke sig (!) en verden, hvor to og to ikke er fire, men fem. — Nu må man tilvisse beundre Stuart Mills ævne til at tænke sig det utænkelige, så meget desto mere som den sikkert er enestående. Men iøvrigt er der til selve sagen under disse omstændigheder absolut intet at sige. Vil nogen underkende gyldigheden af selve det, der er betingelse og grundlag for al tænkning og al drøftelse, så må al tænkning og al drøftelse i samme øjeblik høre op. —

At selv Stuart Mill så nærstående tænkere som Spencer (*Fortnigthly Review*, vol. I, s, 521 ff.) og Lewes (*History of Philosophy*, proleg. III) på dette punkt skarpt tar afstand fra ham, kan unægtelig ikke undre.

I sine *Videnskabelige Afhandlinger*, spesielt i en af disse: *Rummets Metafysik*, hvilket fire binds værk mærkværdigvis hverken findes på det Kgl. Bibliotek eller på Universitetsbiblioteket, behandler J. K. F. Zøllner spørgsmålet om rummet af fire dimensjoner. Ligesom væsner, der tænkes eksisterende i et rum af kun to dimensjoner, ikke vil kunne opfatte noget af, hvad der eksisterer og foregår i den tredje dimensjon (jvnf. Kroman, *Vor Naturerkendelse*, s. 156), således kan heller ikke vi i vort tredimensjonale rum opfatte

Digitized by Google

noget af, hvad der henhører under andre end disse tre dimensjoner. Zøllner, der var spiritist, anvendte nu hypotesen med det firdimensjonale rum til forklaring af visse spiritistiske fænomener, såsom personers og genstandes pludselige kommen og forsvinden, o. s. v., idet han betragtede den fjerde dimensjon som opholdssted og aftrædelsesværelse for sådanne personer og genstande, en forklaring, der iøvrigt må stå ved sit værd.

Sandsynligheden af teorien ufortalt — ubsurd er den i og for sig ikke, idet vi ikke indser dens umulighed, således som vi indser umuligheden af en årsagsløs virkning eller af to og to lig fem, o. s. v. Og dette vil igen sige, at dens mulighed ikke i og for sig kan benægtes. Nu er det fremdeles muligt, at der i det firdimensjonale rum gives et to og to, som ikke er fire, ligesom der faktisk i den ikke-Euklidiske geometri gives trekanter, hvis vinkler ikke er lig to rette. Men dette afkræfter ikke, at vort to og to er lig vort fire, ligesom vinklerne i Euklids trekanter bliver ved at være to rette, hvad de så end bliver i den ikke-Euklidiske geometri. Med andre ord, der gives muligvis verdener, hvor der findes forhold og gælder love, som vi ikke kender eller kan forestille os, men der gives ingen verden, hvis forhold og love kan sætte vore ud af kraft, ligesom heller ikke vi i vor tredimensjonale verden kan underkende gyldigheden af dem i den to- eller éndimensjonale, selv om vi ganske vist kan se ud over disse.

Muligvis vil nu en og anden indrømme, at det deterministiske verdenssystem, og kun dette, stemmer med vor forstand, vor tanke. Men, vil han indvende, det støder i hvert fald vor følelse. Det er stødende, krænkende, ja dræbende for følelsen af det personlige, for jeg-følelsen, alså netop for det sentrale i os, at hele tilværelsen således

Digitized by Google

er givet i forholdet årsag og virkning fra først til sidst. Netop deri føler vi det individuelt personlige, at vi er os bevidste „af egen magtfuldkommenhed", uafhængigt af alt, at kunne gribe ind i verdensforløbet gennem vor vilje, gennem vore beslutninger. Men hvad betydning har det for mig at kunne beslutte, når alle mine beslutninger, som for at være mine kun skulde være afhængige af mig alene og uberegnelige for alle andre end mig, ufejlbarligt er afgjorte i forvejen, så de på forhånd er givne. Netop deri ligger jo beslutningens betydning, at intet væsen forud kan sige, hvad jeg til den eller den tid vil, hvorledes min beslutning i det og det tilfælde vil falde ud. Hvis dette på forhånd er givet, således at det under visse omstændigheder vilde kunne beregnes, så er det jo verden, tilværelsen, der beslutter, altså ikke mig. — Men netop i dette ligger fejlsynet: tilværelsen, altså ikke mig. Man stiller her sig selv udenfor verden, i stedet for at opfatte sig som del af den, som led i den. Vel er alle vore beslutninger givne i kraft af tilværelsens evige love, men ikke i kraft af dem af disse love, der er udenfor os. Vi er selv hver for sig en del af disse love, og når vore beslutninger er givne gennem dem, vil det sige, at de er givne gennem den del af dem, som er os. At denne del, som er os selv, atter oprindelig er givet i forudgående årsager, vil ikke sige andet, end at vi ikke oprindelig har frembragt os selv, hvad så vidt vides heller ikke efter indeterminismen skal være tilfældet. Og hvad angår beregneligheden af vore beslutninger, så falder det stødende bort, når man betænker, at det væsen, som nu skulde kunne beregne vor fremtidige tanke, eller som allerede i tidernes morgen skulde ha kunnet skue ind i vor lønligste sjæl, det væsen er jo faktisk enten ikke til, eller, hvis det er til, er det intet menneske, men en gud. Men at Gud, hvis han er til, er alvidende, er jo ikke nogen ny tanke, som skyldes determinismen. Tværtimod, den tanke er gammel, og særlig indeterministerne har sikkert aldrig følt sig generede af den.

Digitized by Google

Men hermed falder det deprimerende, det trøstesløse ved determinismen bort. Netop selvbevidst og selvbestemmende aktivitet er det særkende, som determinismen ikke i mindste måde frakender individet. Vilkårligt kan dette ikke ville, så lidt som det kan tænke vilkårligt. Det kan kun volisjonere, altså ville, som det vil, altså som dets vilje, dets grunddisposisjon, det selv, er. Og det kan derefter udfolde sit væsen i sin villen, det kan bestemme sig til handlen og det kan handle som det vil, det kan gribe ind i verdensforløbet og indvirke derpå. Derimod kan det ganske vist ikke ville vilkårligt, arbitrært, hvilket til syvende og sidst vil sige ville ikke blot som det vil, men tillige som det ikke vil. Men er der egentlig noget deprimerende i, at individet ikke har denne mærkelige ævne?

Ligesom determinismen ikke på noget punkt umuliggør moralen, men tværtimod er den nødvendige forudsætning for al moral, således er der i og for sig heller ikke noget i den, der strider mod religiøse følelser, mod religion, end ikke om man anser forestillingen om et højeste væsen, om en personlig Gud, som nødvendig betingelse herfor. Som værende i den determinerede verden, må Gud da selv være determineret, årsagsbestemt, nemlig ud fra sig selv. Han må ville og han kan kun ville hvad han selv vil, ganske som de villende væsner, vi kender, og ganske som to og to også for ham må blive fire. Men deraf at slutte, at han så ikke er det højeste, at der er noget over ham, nemlig årsagsloven, er urigtigt, fordi årsagsloven ikke er over ham, men i ham, er hans væsen, ham selv, som også det må være et udtryk for hans væsen, at to og to er fire og ikke kan blive fem. Komme udenfor årsagsloven kan han ikke, så lidt som han kan komme udenfor sig selv, og så lidt som han kan præstere en trekantet sirkel eller gøre to og to til fem. Han

Digitized by Google

vilde derved ikke kunne undgå at negere sit eget væsen, at ophæve sig selv.

Derimod synes en gud udenfor verdensaltet umulig at opretholde. Bortset fra den modsigelse, at der udenfor det værende overhodet skulde kunne være noget, må det erindres, at vi umuligt kan tillægge en sådan Gud en eneste bestemmelse, et eneste prædikat. Der bliver end ikke nogen forbindelse mellem ham og verden, han kan ikke indvirke på den og den ikke på ham. Skal han kunne indvirke på verden, må han være årsag, men i det øjeblik vi gør ham til årsag, er han ikke længer udenfor verden, så er han i verden, del af den. Om en udenfor verden værende Gud kan vi ikke udtale det mindste uden at komme over i uhjælpelige modsigelser. Iøvrigt betænke man, at dette, at årsagsloven ikke skulde gælde for Gud, nødvendigvis medfører, at heller ikke to og to for ham behøver at blive fire. Men lar det sig egentlig, alt vel betænkt, overhodet gøre at fastholde muligheden af en Gud, for hvem to og to, vel at mærke, hvad vi forstår ved to og to, skulde kunne blive andet end fire, altså hvad vi forstår ved fire? Mon ikke snarere den, hvis Gud er af en så mærkelig beskaffenhed, selv har lidt vanskeligt ved at lægge sammen?

Den frie vilje i gammeldags, det vil sige middelalderlig, skolastisk forstand, er ingenlunde den uskyldige eller ligegyldige ting, man ofte, noget vel overfladisk, har villet gøre den til. I virkeligheden har den ikke så ganske lidt på samvittigheden. Ikke blot har vi den at takke for adskillig forkvaklet religion og moral, men, hvad værre er, den har undermineret og rokket tilliden til selve tanken og dennes ret. Selvfølgelig: når ikke blot tanken, men også tankens ophævelse eller negasjon, det absurde, kan være udtryk for det værende, for „det som er", og derefter f. eks. to og to ikke blot kan blive

Digitized by Google

fire, men også hvad som helst andet, så er dermed al tanke og logik sat ud af spillet, hvilket konsekvent vil sige, at slægten har mistet det grundlag at bygge og leve på, den har i sig selv. Men denne vrangforestillings dage er trods al sejglivethed ufravigelig talte. Det er umuligt, at slægten kan blive ved at leve — ikke på et mysterium, der vil alle dage være overflod af mysterier at boltre sig i for fantaster, poeter og apostle — men på et absurdum. Det er umuligt, at den menneskelige forstand, det personlige udtryk og bevis for det værendes rasjonalitet, vil kunne blive ved at huse sin egen negasjon, sin egen ophævelse, indenfor sine vægge. Som en vanskabning vel kan leve sin tid men umuligt kan sætte præg på den hele slægt i al fremtid, således har tankens vanskabninger også deres tid, men bringe verdenstanken, den hele ratio universitatis, tidernes evige logos, ud af sit leje og sit forløb, det formår de ikke. Den tid vil komme, da slægten med undren vil se tilbage på denne kimære, på denne svundne tiders sære fiksjon. Men et vil man undre sig over især: at denne fiksjon kunde leve og trives så længe.

Digitized by Google

LYKKE.

NÅR man et øjeblik lar tanken standse ved det enorme arbejde, der er præsteret, for at den store myretue, der kaldes det menneskelige samfund, kunde blive til i dets nuværende form, når man tænker på de tusinder af år, hvori millioner af hjærner og hænder har stridt og strævet og slidt og slæbt for at bygge tuen op, og endvidere på al den nerve- og muskelkraft, der stadig anvendes i alle døgnets timer for fremdeles at holde værket gående, så kan man vel med nogen undren spørge: hvad fremkaldte al den vældige virksomhed, hvad søgte alle disse sjæle, og hvorfor lod de sig bringe ud af deres ro? — Svaret ligger dog ikke fjærnt: det var lykken der søgtes, den vinkende lykke lokkede arbejdet frem.

Alle søger lykken: optimister, pessimister, epikuræere, asketer, hedninge, hellige, teoretikere og praktikere — alle stræber og stiler de, hver på sin vis, mod det samme evige mål. En søger lykken i øjeblikket, sorgløs og ubekymret går han aldrig glæden forbi, og hver dag lar han sørge for sit eget. En anden opgiver med klog beregning den mindre, øjeblikkelige lyst, for senere at komme i besiddelse af den større. Atter en anden vender sig ganske bort fra alle såkaldte goder, ingenlunde dog, fordi han ikke søger lykken, men netop fordi han tror at finde lykken, det højeste gode, ad denne vej. Mange giver fuldstændigt afkald på alle jordiske

Digitized by Google

goder og glæder, ikke fordi de i og for sig kaster vrag på dem, men fordi de derved mener at sikre sig den største lykke i et andet liv: de bruger ikke deres penge, de sætter dem i sparekassen, i håb om en gang at komme til at nyde renterne. Også selvmorderen, der søger bort fra al trængsel og kval, stræber mod lykken, som han tror at finde i den evige fred.

Men hvad er det da for en lykke, som alle søger, og kan den overhodet nås? Eller er livet en uafbrudt, aldrig tilfredsstillet higen? Eller ligger måske lykken netop i selve denne higen?

En meget almindelig opfattelse er den, der går ud på, at lykken består i tilfredshed. Det er ofte et næsten uoverkommeligt arbejde at få en til at forstå, at et menneske kan være i høj grad at beklage, ja med rette genstand for ynk, selv om dette menneske er fuldkommen tilfreds, fordi nemlig vedkommende har eller hade betingelser, altså muligheder, for at opnå en ganske anden grad af lykke end den sølle, der følger med det at være tilfreds. Men denne misforståelse er på en gang så gængs og så skrigende, at den vel turde være omtale værd.

I sin *Utilitarianism* siger Stuart Mill de ofte siterede, skønt endnu ikke tilstrækkeligt påagtede ord: „Kun få mennesker vilde gå ind på at la sig forvandle til et lavere dyr, selv med løfte om fuldstændig opnåelse af alle et dyrs glæder; intet intelligent menneske vilde gå ind på at blive en tåbe, intet oplyst menneske vilde være en ignorant, intet menneske med hjærte og samvittighed vilde gå ind på at blive egenkærlig eller gemen, selv om man kunde overbevise disse mennesker om, at narren, tåben eller skurken er bedre tilfreds med sin lod end de med deres". Grunden til dette fænomen finder Stuart Mill i en „følelse af værdighed, som alle mennesker besidder i en eller anden form, og som hos nogle står i forhold, skønt ingenlunde i bestemt forhold til deres højere ævner, og som, hvor den findes i særlig grad,

Digitized by Google

udgør en så væsentlig del af lykken, at intet, der strider mod den, kan, uden rent momentant, blive genstand for deres ønske. Den, der mener, at et sådant valg finder sted med opofrelse af lykke — at altså det højere væsen i alt, hvor sammenligning kan tænkes, ikke er lykkeligere end det lavere — han forveksler to meget forskellige begreber, nemlig lykke og tilfredshed." „Det er bedre at være et utilfreds menneske end et tilfreds svin; bedre at være den utilfredse Sokrates end en tilfreds tåbe. Og hvis tåben eller svinet er af en anden mening, så er det fordi de kun kender deres eget forhold til sagen. Den anden part kender både deres og sit eget".

Dette sted hos Mill, eller i hvert fald en del af det, er også hos os blevet omtalt og kritiseret af flere end en. I sin *Etik* siger således prof. Høffding, at han „dog må ta svinet og tåben noget i forsvar." „Når nu svinet kan få fuld tilfredsstillelse for al sin trang, er dets lykke da ikke større end menneskets, som vanskeligt får alle sine ønsker og al sin higen opfyldt? Og tåben, der ikke har mange tanker og ikke stiller store fordringer til livet, er han ikke lykkeligere end Sokrates, der tilbringer hele sit lange liv med at lære sig selv at kende og at vække andre, for så til sidst at erklære, at døden i grunden er bedre end livet?"

Hvis prof. Høffding nu har ret i, hvad han andetsteds siger, at „sand eller rettere virkelig lykke kan jo ikke betyde andet end fuld tilfredsstillelse af al den trang, der føles", så har han uden tvivl også ret i sin opfattelse af svinets og tåbens lykke. Men mon egentlig Stuart Mill vilde betænke sig på at beskylde ham for at forveksle „to meget forskellige begreber, nemlig lykke og tilfredshed."

Hr. A. C. Larsen behandler problemet i sin *Lystfølelse og Sædelighed.* Af slutningslinjerne i Stuart Mills berømte udtalelse: „det er bedre . . . . o. s. v.", får han nu noget så mærkeligt ud som dette: „det er stundom bedre i visse henseender at føle sig ulykkelig, end at føle sig helt lykkelig."

Digitized by Google

Noget så besynderligt har Mill dog aldrig tænkt sig. Hans tanke er — hvis den endelig skal omskrives — den: det er lykkeligere i visse henseender at føle sig utilfreds på en baggrund af højere lykke i det hele, end at føle fuldkommen tilfredshed på et lavere trin. Også hr. Larsen ser ganske bort fra forskellen mellem tilfredshed og lykke, og har da heller ikke, skønt han ellers fyldigt siterer Mill, taget ovenfor anførte linjer om den sag med.

Hr. Larsen lar så svinet og tåben protestere kraftigt mod det Millske „paradoks". Da „paradokset" nu ikke er Mills, men Larsens, turde dette i og for sig være overflødigt. Iøvrigt går protesterne ud på, at svinet og tåben vil ha lov til at søge deres lykke i overensstemmelse med deres egen natur, ikke med Sokrates'. Dette er en billig fordring, og sikkert vil Mill mindst af alle modsætte sig den. Eller tror hr. Larsen virkelig, at Mill vilde forlange af et svin, at det skulde optræde med dannede manerer? Eller af tåberne, at de skulde gi sig til at filosofere? Tværtimod, sikkert er der mer end én tåbe, som Mill vilde ønske, aldrig hade filosoferet. Men spørgsmålet er jo i denne sammenhæng heller slet ikke det. Spørgsmålet er: hvem er lykkeligst, svinet eller tåben på den ene side, med deres tilfredshed, ævne eller natur, som den nu en gang er: eller på den anden side Sokrates med hans utilfredshed og øvrige tilværelse.

Endelig kommer dr. G. Brandes ind på samme æmne i sin bog om Berlin. Men han tar med vanlig klarhed og i det væsentlige uden forbehold parti for Stuart Mill. „Sokrates", siger han, „er den lykkeligere af de to, lykkeligere selv med giftbægeret i hånden. Han havde ulykke, men han var ikke ulykkelig, hans sjæl var fast. Der er en vis sandhed i stoikernes paradoks: den vise er selv ikke på bålet, ikke midt imellem luerne, ulykkelig. Johan Huss var det ikke, da han på bålet udbrød: *sancta simplicitas!* Hvor meget mindre er da den udviklede og dannede det som sådan!"

Digitized by Google

Vil man fuldt ud ha rede på dette problem om tilfredshed og lykke, må man naturligvis først fastslå, hvad der bør forstås ved disse to begreber, hvert for sig. Kun derved kan man undgå at forveksle dem. Det følgende skulde være et forsøg derpå.

Tilfredshed kan defineres som den lystfølelse, der fremkommer ved bevidstheden om et tilfredsstillet krav. Eksempel:

En sulten spiser sig mæt. Til selve kravets tilfredsstillelse, spisningen, er der naturligvis knyttet lystfølelser, der fra først af er stærkest, tar af efterhånden og til sidst helt hører op. Disse lystfølelser er imidlertid ikke tilfredshed. Men når kravet er tilfredsstillet, når lystfølelsen ved tilfredsstillelsen hører op, vil der til følelsen af, at kravet er tilfredsstillet, savnet udfyldt, ofte, næppe altid, knytte sig en følelse af velbehag, af lyst. Denne følelse er tilfredshed.

Det vilde nu være en misforståelse at tro, at tilfredsheden altid er lige stor. Selvfølgelig gives der grader i tilfredsheden, og i almindelighed kan det vel siges, at den bliver større, jo større kravet er. Den simpleste form for tilfredshed er måske den, der følger paa tilfredsstillelsen af de forskellige legemlige krav, ernæring, søvn o. s. v. Men der gives også, foruden alle mulige mellemtrin, følelser af tilfredshed så fyldige og så dybe, at lavere stående væsner umuligt kan ha nogen anelse om dem, endsige virkelig ha dem. Tilfredsheden ved det vel udførte arbejde, kunstnerens tilfredshed ved det fuldendte kunstværk, videnskabsmandens ved tankens sejr over uklarheden — sådanne følelser kendes end ikke tilnærmelsesvis på de lavere trin.

Fra de enkelte, mer eller mindre kortvarige, følelser af tilfredshed må nu skælnes den almindelige, vedvarende tilfredshedstilstand. Det falder sikkert i alles lod i det mindste af og til at føle tilfredshed. Men tilfreds i det hele kaldes kun den, der med bevidstheden om sin hele, nutidige og fremtidige tilstand, sin lod, ikke forlanger nogen anden og

Digitized by Google

bedre. Hans krav til livet er i det væsentlige tilfredsstillede, såvel i det enkelte som i det hele, han er ophørt at forlange — undtagen måske, at hans tilstand må vare ved — han har i det hele ingen uopfyldte krav. Den vedvarende følelse af velbehag, der knytter sig til denne bevidsthed, er den almindelige tilfredshedstilstand.

Ligesom der nu ved de forbigående følelser af tilfredshed gives forskel i grad, således også ved den vedvarende. Også her beror følelsens fylde og dybde på kravenes styrke og art. Den, der stiller få og små fordringer til livet, har forholdsvis let ved at blive tilfreds, men synderlig dyb bliver hans tilfredshed heller ikke. Den derimod, der stiller de store fordringer til livet, den, der har de mange og stærke krav, han har sikkert en i samme grad dybere tilfredshed i vente.

Hvis kravet er af den art, at det ikke ventes at ville blive opfyldt, bliver den lystfølelse, der følger på tilfredsstillelsen, ikke blot større, men får også en ejendommelig farve. Som f. eks. når forældre uventet får det barn tilbage, de havde anset for tabt og lignende. Denne følelse kaldes glæde. Spinoza definerer også i sin *Etik* glæden som den lyst, der knytter sig til noget, der „uhåbet" er indtruffet.

Det er klart, at tilfredshed er langt hyppigere end glæde. Glæde beror på behagelige overraskelser, og af dem findes der ikke så overvættes mange i livet. Tilfredshed derimod beror på den forventede opfyldelse af krav, og af sådanne krav, naturlige og kunstige, der kan opfyldes og stadig opfyldes, vrimler netop livet.

De hidtil omtalte lystfølelser falder, som man vil ha lagt mærke til, i tre grupper, eftersom de kan henføres til tilfredsstillelse, tilfredshed eller glæde, og de har det tilfælles, at de alle er betingede af et forudgående krav. Det har nu været påstået af pessimister, dels at der overhodet kun gives lystfølelser af denne art, de såkaldte privative, dels at ulystfølelserne, eftersom adskillige krav eller savn nødven-

Digitized by Google

digvis bliver uopfyldte, må være i overtal. Begge disse påstande er imidlertid urigtige.

Hvad den sidste påstand angår, da svarer der for det første i reglen til hvert krav (ulystfølelse) først tilfredsstillelsens, dernæst, hvad let overses, tilfredshedens lyst. For det andet behøver ethvert krav ikke at være en ublandet ulystfølelse. At være sulten (ulystfølelse) kan også kaldes at ha en god appetit (lystfølelse), og er således ikke blot en ulystfølelse. Der blander sig i den glæden til at spise, en antesiperet lystfølelse ganske vist, men derfor lige fuldt en lystfølelse. Ja selv de dybe ulystfølelser, f. eks, sorgen, indeholder i reglen et moment af lyst, der ofte — man erindre således Ekdal i *Vildanden* efter Hedvigs død — har et stærkt egoistisk og uskønt præg. Dog ikke altid uskønt, i hvert fald ikke efter nogles opfattelse. Således taler Maeterlinck i en artikel i *Le Figaro (Apropos de l'Oeuvre)* om *nos plus profondes, plus nobles et plus belles mélancolies.* — Det er derfor ganske usandsynligt, at ulystfølelserne nødvendigvis må være i overtal.

Men den anden påstand er endnu mere uholdbar. Det er nemlig faktisk galt, skønt forudsat af andre end pessimister, at der kun gives privative lystfølelser, at altså enhver lystfølelse er betinget af en forudgående ulystfølelse. Der er en mængde lystfølelser, såvel rent elementære, som meget kompliserede og dybe, forud for hvilke der aldeles ikke går noget krav. En gris kan ligge dorsk på sin mødding og befinde sig særdeles vel. Pludselig giver den varme sommersol sig til at skinne, grisen strækker sig og slikker solskin, og dens velvære bliver større, men der var intet forudgående krav. Eller man tænke sig et menneske, der med hensyn til lyst og ulyst befinder sig i en forholdsvis neutral tilstand. Han har i øjeblikket ikke noget særligt krav, i hvert fald ikke noget dybtgående. Da med et lyder der dæmpet musik for hans øre, hvortil han lytter med velbehag. Musiken kommer nærmere, toner fuldere, går over til et bru-

Digitized by Google

sende væld af harmonier og hensætter muligvis manden i en ren salighedstilstand. Hvor var her det forudgående krav? Men en mængde både æstetiske og andre følelser er netop af denne art. Ganske vist kan man nu efterhånden vænne sig således f. eks. til æstetiske nydelser, at de bliver fornødenheder. Der bliver da atter tale om krav, tilfredsstillelse, tilfredshed og glæde. Men selv om et individ har vænnet sig til nok så mange fornødenheder — hvad der, som vi om lidt skal se, ikke er en ulykke, men tværtimod, forudsat at de kan opfyldes, en lykke — vil der dog altid blive utallige muligheder for nye lystfølelser, som ikke er betingede af noget forudgående krav.

Hermed er nævnt hovedformerne for de overhodet mulige lystfølelser. De falder altså i to hovedgrupper, de, der er betingede af et forudgående krav, og de, der ikke er det. De første kan altid henføres under betegnelsen tilfredsstillelse, tilfredshed eller glæde. De sidste er mangeartede og vilde selvfølgelig kunne henføres til forskellige afdelinger eller grupper, hvad der dog i denne sammenhæng ikke er nødvendigt. Kun så meget behøver her at siges, at de strækker sig fra den simpleste form for velvære til den højeste grad af lyksalighed eller fryd,

En hvilken som helst lystfølelse går således ind under en af ovennævnte hovedformer. Udenfor disse gives ingen.

Heraf følger, at der ved lykke ikke kan forstås en ny eller særlig art af lystfølelser eller rettere en til sådanne knyttet tilstand, således som f. eks. ved tilfredshed. Lykke beror på styrke (fylde, intensitet) og mængde af de overhodet mulige lystfølelser. Ligesom fysikerne definerer bevægelsesmængde som produktet af masse og hastighed, eller masse som produktet af tæthed og rumfang, således kan lykke defineres som produktet af lystfølelsernes styrke og mængde.

Nu absolut at fasttætte et bestemt mål af lyst som nødvendigt for lykke er naturligvis ikke muligt. Lykken er al-

Digitized by Google

drig så stor, at den ikke kan tænkes større. Derimod kan man om den enkelte sige, at han, relativt set, er fuldkommen lykkelig, når han opnår et så stort mål af lyst, som han ifølge sine ævner er beretttiget til at vente. Derimod ikke — og her ligger den almindelige misforståelse — fordi han har opnået tilfredshed eller en hvilken som helst anden enkelt lystfølelse af de utallige, der gives. Dels kan nemlig tilfredsheden bero på små eller smålige krav og bliver da af selvsamme beskaffenhed som disse, altså lidet misundelsesværdig. Dels er intet væsens ævner til livet så ringe, at de alle er skete fyldest, fordi en enkelt lystfølelse som tilfredshed er opnået, denne være end nok så stor. Tilfredshed er altid kun en del af lykken, aldrig den hele.

Iøvrigt er tilfredshed næppe engang nødvendig for lykke, selv for en meget høj grad af lykke. Den aldrig tilfredsstillede higen, den altid mod et nyt mål rettede stræben, er ikke blot ingen ulystfølelse i og for sig, selv om den muligvis kan indeholde momenter af ulyst, men kan tværtimod rumme et sådant mål af lyst, at enhver art af tilfredshed ved siden af den må blegne. Denne lyst er en antesiperet lyst, en forudnyden af den, der ligger i opnåelsen af målet, men derfor bliver den ikke mindre.

Selv om det enkelte individs lykke relativt set er nok så fuldkommen, er der imidlertid intet i vejen for, at den fra et højere synspunkt alligevel må siges at være temmelig krank. En idiot f. eks. kan både være tilfreds, glad og meget andet, han kan opnå al den lykke, hans ævner, som naturen nu engang har givet ham dem, formår at skænke ham, men hvem vilde desuagtet, langt fra at misunde ham, ikke tværtimod ha medlidenhed med ham? — Ligeledes vil den oplyste og dannede ikke misunde den, der lever i illusjoner, disse være iøvrigt af en nok så „lykkebringende" art. Med det samme medlidende skuldertræk som overfor idioten vender han sig bort fra denne, og ikke vil han krumme sin ryg og dyrke hans illusjoner, om end alverdens tilfreds-

Digitized by Google

hed derved blev hans. Følelsen af egen sundhed og værdighed, den stolte følelse af at stå på et højere trin end både idioten og den illuderede, forskaffer ham et mål af lyst selv i modgang og sorg, som han ikke bytter bort med disses tilfredshed.

Hvis man nu ud fra det foregående vil anstille en sammenligning mellem lykken på et af livets lavere trin og lykken på et højere, så må man først være klar over, om selve det at leve, bortset fra mer eller mindre tilfældige ulystfølelser, er en lystfølelse eller ikke. Men at livet i sig selv er en lystfølelse, skulde dog synes så temmelig selvfølgeligt. Livet er jo netop en stedse fornyet vilje til liv, livet vil først og fremmest leve. Nu gives der ingen villen uden den at søge sin lyst. Da livet altså er vilje til liv, må det at leve være en lystfølelse. En vilje til en ulystfølelse er et fuldkomment absurdum.

Der kan imidlertid herimod gøres den fuldkomment logiske indvending, at det, at vi vil leve, ikke beviser, at livet er en lystfølelse, men kun, at det står for os som en sådan. Det liv, vor vilje begærer, skulde da være noget, vor egen fantasi foregøgler os og udstyrer med alle mulige lyse farver, en illusjon, hvortil livet ingenlunde svarer. Selve opnåelsen af det ønskede, selve besiddelsen af det attråede, skulde ikke forskaffe os den ventede lyst, og livet således stedse række os stene for brød, give os skuffelse på skuffelse. Og til denne påstand støtter sig de fleste pessimistiske teorier. — Hertil er nu først at bemærke, at lystfølelsen ved selve den villende, attrående tilstand ikke forandres det ringeste, hvad enten opnåelsen, besiddelsen, indeholder skuffelse eller ej. Og det er en misforståelse at tro, at denne tilstand er en tilstand af savn. En sådan er kun den tilstand, hvor ønsket ikke ventes opfyldt, begæret ikke tilfredsstillet, og om den er der her ikke tale. Den er overhodet end ikke en tilstand af ulyst. Tværtimod, hvor ønske og begær optræder sammen med haab og forventning, dér falder tilstandens

Digitized by Google

farve, som allerede antydet, afgjort i det lyse. — Men dernæst beror det på et mærkeligt fejlsyn, når det er hævdet, at skuffelsen og ikke lysten skulde være det fremherskende ved opnåelse og besiddelse. Det er sandt, at fantasien undertiden, langt fra altid, overvurderer nydelsen ved besiddelsen, og at der da, når denne kommer, kan blande sig et gran af skuffelse deri, fordi den er mindre end forventet, og det er også utvivlsomt, at nogle efterhånden kan få så skarpt kig på denne lille skygge, at de slet ikke mere kan se solen skinne. En sådan disposisjon er, som overhodet tilbøjelighed til fikse ideer, næppe sjælden, og i høj grad egnet til lægebehandling. Men at denne sygelighed kan forekomme, eller vel endog hyppigt forekommer, beviser dog intet imod, at lysten er og bliver det fremherskende moment, såvel ved opnåelsen af ønsket, som ved besiddelsen af den attrådede genstand. — Og således står det fast, at det at leve i og for sig er en lystfølelse, uden hvilket livet da iøvrigt heller ikke vilde kunne bestå.

Heraf følger nu, at der, hvor der er mest liv, der er også mest lykke. Jo højere man kommer op i den trinrække af organismer, der repræsenterer den hele levende natur, jo mere differensieret og artikuleret særlig nervesystemet eller, om man vil, selve livet bliver, des mere mangesidet og forskelligartet bliver lykken også. Livet, der på de laveste trin kun er som en dunkel dæmring, en tåget anelse, medens det i en Newtons, en Goethes hjærne slår ud som lysende flamme, som klar bevidsthed om sig selv, er på alle sine trin ledsaget af et i samme forhold voksende mål af lyst eller lykke. Den, der lever fyldigst og rigest, den, hvis ævner til livet er de største og fleste, og som igen får størst udbytte af sine ævner, således at livet i dets forskellige former og faser strømmer dybest og rigest i ham, hans liv indeholder også de stærkeste og talrigste momenter af lyst, han er den lykkeligste.

Naturligvis vil en pessimist indvende, at selv om lyst-

Digitized by Google

følelserne tiltager i styrke og mængde på de højere trin, så gør ulystfølelserne akkurat det samme. At der nu på de højere trin kan føles en ganske anderledes intensiv og voldsom smærte end på de lavere, er sikkert nok, og ligeledes at arterne af de overhodet mulige ulystfølelser er langt talrigere. Men at sådanne ulystfølelser nødvendigvis, ifølge livets natur, må forekomme, er ganske usandsynligt. Det højere individ står jo netop altid ganske anderledes udrustet overfor ulyst og smærte end det lavere, så at han dels helt kan afværge sådanne følelser, dels lære at bære dem, så de dog i det mindste mister spidsen af deres brod.

Hvad der i det foregående er sagt om lykken som størst, hvor livet er størst, gælder imidlertid og vel at mærke kun i almindelighed, det vil sige under sådanne omstændigheder, hvor der ikke lægges livet hindringer i vejen for frit at udfolde sig i alle retninger. Hvis et træ i skoven får hvad det behøver af lys, luft, plads, ernæring o. s. v., og ingen for træet skadelige indflydelser gør sig gældende, vil det vokse, trives, vegetere, kort sagt leve, indtil det dør af ælde, før eller senere, eftersom dets naturlige levetid er kort eller lang. Det samme vil indenfor dyreriget være tilfældet for de enkelte individers vedkommende under de for dem gunstige omstændigheder, og lystfølelsen ved at leve vil stedse være knyttet til livet og vokse og udfolde sig i forhold til dette. Men så lykkelig er tilstanden nu ganske vist ikke, og har aldrig været det. Der gives endog utallige hindringer for lykken, endda af dobbelt art, en ydre og en indre.

I ydre henseender har kampen for tilværelsen berøvet og berøver stadig et utal af individer deres lykke, ja deres liv. Nu er ganske vist sivilisasjonen fremgået af kampen for tilværelsen, og meningen med sivilisasjonen skulde vel være den, dels at forhøje, dels at sikre lykken for de siviliserede. Men foreløbig er sivilisasjonen kun blevet få til del, desuden er den endnu næppe stort ude over sin begyndelse. Kampen for tilværelsen har vel skiftet form, men foregår

Digitized by Google

endnu i vore dage indenfor selve sivilisasjonen ikke mindre ubarmhjærtigt end før. I hvert fald vil det endnu vare længe, inden det mål nås, at sikre den hele menneskeheds lykke. Og derfor er lykken stadig i ydre henseende grumme prekær.

De indre årsager til mangelfuld lykke er sygdom, være sig legemlig eller sjælelig. Et menneske, der stadig lider under store legemlige smærter, kan ikke tænkes at besidde et overvejende antal lystfølelser, selv om vel ingens tilværelse er ganske blottet for lyst. Og det samme er tilfældet med den sjæleligt syge, hvis sygdom yttrer sig som melankoli, livslede eller lignende. Og sådan sygdom indskrænker sig ikke til at angribe enkelte individer, men kan undergrave hele slægters, ja tidsperioders sundhed, kvæle deres livslyst og bringe dem til at se alting sort i sort. Og selv om nu menneskeheden engang kommer så vidt, hvad som bekendt Stuart Mill føler sig overbevist om, at den i det væsentlige vil få al sygdom — og dermed vel i det væsentlige al sorg — udryddet af verden, så er så meget sikkert, at der foreløbig er noget til.

Hvor stor nu lykken eller ulykken bliver for et menneske, der lider under uheldige ydre eller indre omstændigheder, vil det i de enkelte tilfælde være meget vanskeligt at afgøre. Den må altid bero på forholdet mellem lyst- og ulystfølelsernes styrke og antal. Men så meget er vist, at selv om lykken hos et væsen af højere art ikke er fuldkommen, selv om der altså ifølge det foregående ikke bliver det al den lykke til del, det ifølge sin natur kunde vente, ja selv om det helt og altid er blottet for en enkelt lystfølelse, som f. eks. tilfredshed, så er det dog dermed ingenlunde givet, at det i det hele ikke skulde være endog langt lykkeligere end et væsen af lavere art, selv om dette væsen når al den lykke, det ifølge sin natur var berettiget til at vente. Ved sammenligninger af den art må de enkelte tilfælde altid behandles hvert for sig og nogle kan sikkert være særdeles

Digitized by Google

vanskelige, for ikke at sige umulige at udrede. Men det er langt fra tilfældet, når det drejer sig om det vi begyndte med, Sokrates og svinet.

Hvori består nu et svins lykke? De fleste vil svare: den består deri, at svinet er uden alle bekymringer, altså — sluttes der — tilfreds. Men denne slutning, at svinet går om i en stadig tilstand af tilfredshed, beror på en misforståelse.

Den almindelige tilfredshed med sin lod, en følelse, der som ovenfor påvist, beror på ævne til at sammenligne sin lod med andres, kan svinet nemlig aldeles ikke være i besiddelse af. Det er ganske umuligt, at svinet skulde kunne være enten tilfreds eller utilfreds med sin lod. Det kan ikke falde på at begære nogen anden. Det kan ikke tænkes, at et svin hellere vilde være en hest, end det svin, det er, eller at det hellere vilde være et andet svin, eller blot ha en anden lod som svin. Det eneste, svinet kan, er at ha mer eller mindre forbigående fornemmelser af den tilfredshed, der i reglen ledsager tilfredsstillede krav. Men dette er, som påvist, noget ganske andet. Den antagelse altså, at svinet skulde kunne være tilfreds med sin lod, er ganske blottet for eftertanke.

Hvad der i reglen, skønt ubevidst, menes med, at svinet er tilfreds, er det, at det ikke er utilfreds. Dette sidste er rigtigt, men det er urigtigt, at ikke-utilfredshed er det samme som den positive lystfølelse tilfredshed. Ved ikke-utilfredshed må der for svinets vedkommende nærmest forstås et nulpunkt, et hverken dit eller dat. Dog selvfølgelig ikke således at forstå, at hele svinets liv eller lykke betegner et nulpunkt. Svinets liv betegner som alt andet liv en positiv følelse af lyst. Men lykken, der her som overalt beror på forholdet mellem lyst- og ulystfølelsernes styrke og mængde, bliver i sammenligning med menneskets under normale omstændigheder meget ringe, selv om ulystfølelserne kun er få og små. Svinets lykke beror næsten udelukkende på legem-

Digitized by Google

ligt velvære, endda af så grov og usammensat art, at selv det mest småtskårne menneske vilde rynke på næsen deraf og forlange noget bedre. Det simpleste raffinemang, det tarveligste krydderi på den slags goder, som dog giver dem deres væsentligste værd for mennesker, ligger langt udenfor svinets ævne. Og alle nydelser af åndelig art, intellektuelle, æstetiske o. s. v., som utvivlsomt for de fleste giver livet dets egentlige værdi, er ligeledes *terra incognita* for svinet. Selv om altså svinet aldeles ikke er ulykkeligt og derfor ingenlunde at beklage, er dets lykke dog så ringe, at det menneske vel måtte være hårdt medtaget af skæbnen, der med fuld indsigt i sagen vilde bytte sin tilværelse med dets.

Medens nu således svinets lykke end ikke kan stå mål med menneskelykke i den tarveligste form, bliver der i forhold til Sokrates en endnu langt betydeligere forskel. Ti Sokrates' liv, så vidt vi kender til det, var ikke blot ikke ulykkeligt, men tværtimod rigt på stor og mandig lykke. Og det skønt Sokrates sikkert ofte har været utilfreds, både med sig selv og andre.

Vel siger Sokrates i sin forsvarstale, at den søvndybe nat, natten uden drømme, altså ikke-tilværelsen, må foretrækkes for den lykkeligste dag. Men der er ingen grund til at lægge alt for megen vægt på denne enestående udtalelse, fremkommen i hans livs sidste øjeblikke, måske under en iøvrigt berettiget stolthedsfølelse overfor dommerne. Vi kender vel så meget til denne mands åndeligt og legemligt så kraftigt udstyrede natur og til hans liv i det hele, at vi selv kan ha en mening om den lykke, han nød i det. Og den har netop været noget af det højeste, et menneske kan nå.

Sokrates mente at ha en missjon i livet, og han troede at stå i pagt med guddommen. På at udfylde denne missjon anvendte han sit hele liv. Og han hade sikkert ikke den opfattelse, at hans opgave mislykkedes for ham, tværtimod så han mange beviser på, at hans virksomhed bar frugt.

Digitized by Google

Hver Gang det lykkedes ham at vende en ung mands sind mod det for ham ene fornødne, må det for ham hå været en triumf, rig på glæde og lykke. Og hans mange venner er et uomstødeligt bevis på, at denne lykke ikke var sjælden.

Sokrates' liv var et liv i strid, en daglig kamp for sandhedens og retfærdighedens sag, og derfor blev han måske aldrig tilfreds, ti således kunde hans virketrang aldrig få ende. Men stor må den mands lykke ha været, der, overbevist om sin virksomheds betydning, stadig så den bære frugt, og som, troende på idealet, aldrig svigtede idealets krav.

Ikke heller var der sådanne skyggesider ved Sokrates' liv, at de skulde kunne mørkne hans lykke. Ingen formåede bedre end han at sprede sådanne skygger. Det ses allerbedst, om end måske i det små, i hans forhold til Xantippe. Også hende ser han fra den lyse side og finder sig — hvad der vist vilde ha faldet mangen anden svært — med lethed i hendes skænderier, da hun jo dog „føder ham børn", på samme måde, som man ikke ser sig vred paa de skrigende gæs, da de jo „giver os æg og gæslinger".

Sokrates hade adskillig modgang i livet. Men det vilde være overfladisk at tro, at denne modgang var en ulykke for ham eller opfattedes af ham som sådan. Tværtimod, en mand som Sokrates må i selve modgangen ha følt lykke. Da han med fare for sit liv trodsede folkeforsamlingen og med loven på sin side undlod at dømme de skyldige anførere til døden alle under et, da har Sokrates sikkert følt glæden ved at være redskab for rettens sejr. Ja end ikke, da han stod med giftbægeret i hånden, faldt der skygge over hans vej. Netop da må hans sjæl ha været opfyldt af stolt og bevidst lykke ved ikke at ha svigtet sin livsopgave på det afgørende punkt. Det var livet for ham, ikke at svigte den. At svigte den, vilde ha været døden for den sande Sokrates. Men netop den sande Sokrates sejrede. Og derfor

Digitized by Google

kunde han, som vi da også faktisk ser ham gøre det, med lykke i sjælen trodse den død, dommerne kunde idømme ham. Få menneskers liv har været så lykkeligt som Sokrates', og blandt martyrerne, hvis lod man så ofte med urette beklager, fandt ingen en lykkeligere død.

Den samme misforståelse, der ligger til grund for den anskuelse, at dyrenes lykke skulde være større end menneskenes, har også fremkaldt den tro hos mange, at de usiviliseredes lod er at foretrække for den, kulturen forskaffer. Vel anses nu den Rousseauske naturtilstand for et fantasiprodukt, og ingen tror mere på den. Men den anskuelse er vistnok i vore dage ikke helt sjælden, at de virkelige naturfolk, der endnu som negere, hottentotter, ildlændere o. s. v. lever for vore øjne, at de i grunden er lykkeligere end kulturfolkene. Det er en anden form for pessimisme, og den hævder ikke, således som den tidligere omtalte, at livet i sig selv er en ulykke, men at det er det på grund af ydre vilkår og omstændigheder. Og det skulde da netop være kulturen eller sivilisasjonen, der bestandig fører længere og længere bort fra lykken. Misforståelsen er ganske den samme, som hvor talen var om svinet og Sokrates. Når sammenligningen står mellem en neger og den, der virkelig nyder sivilisasjonens goder, bliver afgørelsen ifølge det foregående såre let at træffe. Men naturligvis kan der kun være tale om dem, der virkelig får del i kulturens goder, og det skal indrømmes, at det foreløbig ikke er mange. At f. eks. en hovedstadsarbejder, hvis andel af „kulturen" er slid, slæb, dårlig kost, elendig bolig og næsten som eneste glæde søvnen, hvis han da ikke forskaffer sig en dyrekøbt glæde gennem flasken, at hans tilværelse skulde være at foretrække for den i hvert fald lidet anstrængende, omend temmelig indholdsløse levevis, der bydes individerne i en negerstamme, er ganske vist overvejende usandsynligt. Men lige så usandsynligt er det, at en sådan negers udbytte ved livet, hans

Digitized by Google

lystfølelser, hans lykke, være sig i kvantitet eller kvalitet, skulde kunne stå mål med den dannedes, der, i ydre henseende vel situeret, kan forskaffe sig alle de nydelser og goder, materielle, intellektuelle, æstetiske, moralske o. s. v., som kulturen har at byde på.

At nå frem til lykken, at gi sit liv indhold og fylde og få den lyse side af tilværelsen frem, er ikke så lige til — helt af sig selv går det ikke. De stegte duer kommer nu engang ikke flyvende ind i munden på folk. At forstå at leve er en kunst, men en kunst, der kan læres. Og det er ikke nok, således som der almindeligvis gås ud fra ved opdragelsen, at lære at undgå ulykken i livet, eller at kunne møde den, hvis den ikke kan undgås. Dette er kun den ene side af sagen, måske endda den mindst væsentlige. Der bør ved opdragelsen lægges en ganske anden vægt end hidtil på at opelske livslysten, man bør indskærpe de unge kærlighed til livet, idet man for det første, i stedet for at fylde dem med sygelige gravtanker om verden som en jammerdal, går ud fra, at livet i sig selv er noget godt, noget, det vel er værd at elske og glæde sig ved, og dernæst lære dem at forstå at skaffe sig glæde i livet, at give livet indhold af enhver art, selvfølgelig uden at gøre dem blinde for, at tilværelsen også har sin alvorlige side. Og hvis nu det at gøre livsglæden til et af livets mål skulde forarge nogen, da må man erindre, at moralsk set gælder her den gyldne grundregel, at enhver glæde, enhver nydelse er tilladelig, ja bør søges, som for det første ikke skader andre, for det andet, direkte eller indirekte, ikke skader vedkommende selv. Denne regel har ikke den absolute karakter, som de gamle moralbud hade, og den uundgåelige og for mange anstødelige følge er da den, at noget egentlig „helligt" i gammeldags forstand bliver der ikke mere. Fra absolut, guddommelig er moralen i vore dage bleven relativ, menneskelig. Ved nærmere eftertanke falder imidlertid det anstødelige, det afskrækkende bort, og

Digitized by Google

den selvfølgelige ting vil efterhånden blive klar for alle, at en menneskelig moral båder mennesker bedst. — Muligt er det også, at reglen til syvende og sidst ikke kan logisk begrundes, trods al derpå anvendt videnskabelig skarpsindighed. Alligevel er og bliver den den mest praktiske, det vil sige den mest nyttige forskrift, der gives til fremme af det menneskelige kultursamfund eller den menneskelige lykke i det hele og anden begrundelse behøves ikke. En hvilken som helst handling kan moralsk bedømmes efter den, om ikke med absolut, sa dog med relativ sikkerhed, og længere kan vi mennesker nu en gang ikke nå og behøver heller ikke at nå.

Den spidsborgerlige og mærkværdigt fladbundede regel at skaffe sig så få fornødenheder som muligt, er pudsigt nok et almindeligt husråd til lykkens erhvervelse. Hvor ofte støder man f. eks. ikke på en tankegang som denne: „Peter ryger ikke tobak, og gudskelov, så har han da den fornødenhed mindre". Som om Peter ikke netop burde beklages, fordi han derved går glip af en let forskaffelig, skønt næppe ringe nydelse. „Men han savner jo ikke denne nydelse", vil man måske indvende. Nej, det gør han ikke. Og den blindfødte, som aldrig har hørt noget om synsævnen, vil ganske vist heller aldrig „savne" denne. Men derfor er han ligefuldt at beklage. — Reglen er så forkert og meningsløs som vel muligt. Tværtimod, den som har de fleste fornødenheder, hans liv er rigest på indhold, rigest på glæder både små og store, altså, bortset fra andre omstændigheder, lykkeligst. Men vel at mærke, ingen bør ha andre fornødenheder end dem, han kan tilfredsstille. Her er kunsten. Skaf dig så mange fornødenheder, du kan, stil så store krav til livet som muligt, des flere glæder vil du også få. Men tillige: lær at resignere overfor det, som for dig er uopnåeligt, lær at bære det, som for dig er uundgåeligt, det er det eneste middel til at undgå adskillig kval.

Digitized by Google

Menneskets måde at finde lykken på vil i det ydre til alle tider være forskellig og rette sig efter de forskellige levevilkår i det foreliggende samfund. For de fleste mennesker i vore dage vil lykken sikkert snarest være at finde i virksomhed, som det så smukt er udviklet af Høffding i *Etiken*. Dette stemmer fortræffeligt med og beror uden tvivl på, at det vor tid især trænger til, netop er virksomhed, arbejde. Så længe der endnu er så milelangt til, at tilværelsen blot bliver tålelig for fler end nogle enkelte lykkens pamfilii, så længe vil der også være et uhyre virkefelt for menneskelig virketrang. Og så længe der er noget at udrette, så længe skal denne trang også nok holde sig. Således forstår den durkdrevne natur snildt at benytte sit favoriserede barn, sit ypperste produkt, mennesket, som fornemste redskab i egen tjeneste, for ved dettes hjælp gennem alle disharmonier at nå det mål, den aldrig taber af sigte, den varige harmoni. — Men derfor behøver virksomhed ikke i og for sig eller til alle tider at være det væsentligste for menneskelig lykke. Når engang vor tids hæsblæsende virksomhed ikke tiltrænges mere, når vi engang kommer så vidt, at der ikke længer arbejdes så meget på at bygge op som på at holde vedlige, når videnskaberne får udrettet det, hvorom de nu giver så store og glimrende løfter, når rigelig adgang til livets goder bliver forholdsvis let for alle, så den stadige bekymring for det økonomiske udkomme og det deraf følgende egentlige slid og slæb falder bort, når vi endvidere er blevne fri for adskillig tåbelig samfundsvedtægt og snæver moral, som nu forvakler folk i opvæksten, gør dem små i livet og i det hele kun tjener til at forbitre glæden for menneskens børn, når kort sagt den kulturens og sivilisasjonens guldalder engang oprinder, der vil strække sig over millioner af år og blive den egentlige menneskelige periode, så vil lykken heller ikke længer fortrinsvis søges i virksomhed, men i utallige glæder af mangfoldig art,

Digitized by Google

som vi nu ikke ævner at forestille os, men må nøjes med at ane.

Lykkelige solens børn, lykkelige sorgløse slægt, som en gang skal leve på jorden! Dog, lykkelig også du, som i vor egen for så mange bedrøvelige tid lærte den kunst at leve og følte livets værd!

Digitized by Google

INDHOLD

Indledning ..... I—XVI
Årsagssammenhæng 1
Individ og natur 8
Vilje 18
Frihed og tvang 48
Spontane tanker 72
Egoisme 77
Indeterminisme 85
Lykke 118

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

RETURN TO → CIRCULATION DEPARTMENT 202 Main Library 10301

LOAN PERIOD 1 HOME USE	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

Renewals and Recharges may be made 4 days prior to the due date.

Books may be Renewed by calling 642-3405.

DUE AS STAMPED BELOW

AUTO DISC NOV 08 '90

FORM NO. DD6

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
BERKELEY, CA 94720

Digitized by Google

YC 60194

U.C. BERKELEY LIBRARIES

C003329208

Digitized by Google

Digitized by Google